

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

А. ПЛАНТИНГА

БОГ,

СВОБОДА

И ЗЛО

Перевод с английского

ББК 86.3
П37

Плантинга А.

П37 Бог, свобода и зло / Пер. с англ.— Новосибирск.
ВО «Наука», Сибирская издательская фирма.
1993.— 108 с.
ISBN 5—02—030717—3.

Эта работа Алвина Плантинги посвящена философским размышлениям на религиозные темы, традиционно сложившиеся как центральные в религиозно-философской литературе. Большое внимание уделяется выявлению различий в трактовке этих тем естественной атеологией и естественной теологией.

Книга предназначена для широкого круга читателей.

П 0301070000—155 Без объявления
042(02)—93

ББК 86.3

ISBN 5—02—030717—3

© Перевод. В. В. Целищев, 1993

Небольшая книга «Бог, свобода и Зло» представляет собой адаптацию весьма сложной аргументации в традиционных теологических вопросах, требовавших и требующих изощренной логической сноровки. В нынешнее время к логической сноровке добавилась и сложная логическая техника. Автор книги, профессор Университета Нотр Дам (США) Алвин Плантинга, является видным логиком, внесшим значительный вклад в так называемой семантике возможных миров, весьма сложном разделе современной математической логики, он охотно и успешно применяет логический аппарат для разрешения многих вопросов философии и теологии. Его усилия в этих областях снискали ему столь большую славу, что его по праву считают ведущей фигурой в философии религии западного мира.

Хотя в книге представлена упрощенная версия аргументации автора (в полном объеме ее можно найти в других книгах А. Плантинги — «Природа необходимости» и «Бог и другие умы»), книга эта не для легкого чтения. Да ведь и сами проблемы, рассматриваемые автором (почему Бог дозволяет зло), и доказательства существования Бога невероятно трудны. Автору удалось внести в обсужде-

ние этих проблем весьма оригинальный вклад, что представляется, учитывая «возраст» проблем и число пытавшихся разрешить их людей, почти невозможным. Читателю предлагается уникальная возможность пройти по лабиринту сложнейших логических выкладок и прийти к выводам огромной важности.

Как переводчик книги я хотел бы выразить благодарность за любезное согласие издать книгу на русском языке ее автору, профессору Алвину Плантинге. Выражаю также благодарность Международному институту Христианских исследований (Канзас, США) и его исполнительному директору д-ру Д. Маккарти за финансовую поддержку в осуществлении этого проекта. Наконец, дружеская поддержка профессора Д. Кленденина была весьма важной при подготовке этой книги к изданию.

Сентябрь 1993

*доктор философских наук
Виталий Целищев*

Эта книга посвящена рассмотрению и обсуждению философии религии, или же философским размышлениям на основные религиозные темы. Философские размышления (которые не очень-то сильно отличаются от простого тщательного обдумывания вопросов) на эти темы имеют давнюю историю: они восходят по меньшей мере к пятому веку до рождения Христова, когда некоторые греки долго и упорно размышляли по поводу религии, унаследованной от предков. В христианскую эру такие философские размышления начинаются с ранних отцов церкви в первом или втором веках; часто такие размышления назывались «патристикой», и продолжают они до сих пор.

Сердцевиной многих главных мировых религий, например христианства, иудаизма, ислама, является вера в Бога. Конечно, эти религии — *теистические* религии — различаются между собой тем, как они понимают Бога. Христианская традиция, например, делает упор на Божьей любви и благожелательности; с мусульманской точки зрения, с другой стороны, Бог являет более произвольный характер. Имеются также уж слишком тонкие построения христианских теологов, которые провозглашают освобождение христианства от веры в Бога, пытаясь заменить ее верой в «само Бытие», или в «Основу Бытия», или во что-нибудь в этом роде. Но по большей части остается верным, что вера в Бога есть основание этих великих религий.

Но вера в Бога не совпадает с верой в то, что Бог существует, или же в то, что имеется такое существо, как Бог. Верить в существование Бога значит просто принимать суждение определенного рода, — а именно суждение, что есть такая личность, которая существует вечно, является всемогущей, совершенно мудрой, совершенно справедливой, которая сотворила мир и любит свои создания. А верить в Бога — это совсем другое дело. Апо-

стольский символ веры начинается словами: «Верую в Бога, Всемогущего Отца, Творца Небес и земли...» Произносящий эти слова имеет в виду, что он не просто объявляет о факте принятия им определенного суждения в качестве истинного; на самом деле он подразумевает нечто гораздо большее. Верить в Бога значит уверовать в Бога, принять Его, посвятить Ему свою жизнь.

Верующий весь мир воспринимает совсем по-другому. Голубые небеса, зеленеющие леса, высокие горы, бурные океаны, друзья и семья, любовь во всех ее формах и различных проявлениях — все эти вещи верующий рассматривает как дар Божий. Вся вселенная является Ему преподношением: фундаментальная истина о реальности есть истина о *Личности*. Так что верование в Бога есть нечто большее, чем принятие суждения о существовании Бога. И все же даже этого немало. Нельзя верить в Бога и благодарить Его за горы и в то же время не верить, что *есть* такая личность, которую надо благодарить, и что Он в некотором смысле ответственен за горы. Точно так же нельзя уверовать в Бога и посвящать свою жизнь Ему, не веря, что Он существует: «А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (К евреям, 11: 6).

Важный аспект философии религии касается этой веры — веры в то, что Бог существует, что есть на самом деле существо, которому теисты поклоняются и в которого они уверовали. Эта вера, однако, не является повсеместно принятой. Многие отвергают ее; некоторые полагают неоспоримым, что вера эта ложна и было бы неразумно принимать ее. В ответ некоторые теологи и теистические философы пытались привести убедительные аргументы или *доказательства* существования Бога. Это и составляет *естественную теологию*. Естественный теолог обычно не предлагает аргументов, призванных убедить людей в существовании Бога; на самом деле мало кто из верующих делает это, поскольку они считают эти аргументы неопровержимыми. Взамен типичное занятие естественной теологии состоит в том, чтобы показать рациональную приемлемость религиозной веры. Другие философы, конечно, представляют аргументы о *ложности* теистических вер; эти философы заключают, что вера в Бога очевидно иррациональна или необоснованна. Мы назвали бы это естественной *атеологией*.

Тогда одна из областей философии религии имеет дело с рациональной приемлемостью теистической веры.

Тут рассматриваются аргументы естественной теологии и естественной атеологии. Нас будет занимать вопрос об успешности подобной аргументации и то, в какой степени аргументы обеспечивают доказательства или свидетельства в пользу соответствующей позиции. Конечно, эта тема — не единственная в философии религии, но она является важной и на ней-то и будет сосредоточено внимание в этой книге.

Конечно, эта тема — рациональность теистической веры — не ограничена рамками философского анализа и волнует не только философов. Она занимает видное место в литературе, например в *«Потерянном Рае»* Мильтона, как и в *«Братьях Карамазовых»* Достоевского, или же в некоторых романах Томаса Гарди. Та же тема может быть обнаружена в произведениях многих современных писателей — например Джерарда Мэнли Хопкинса, Т. С. Элиота, Питера де Врая и, вероятно, Джона Апдайка. Было бы трудно, если вообще возможно, дать ясное и полезное определение философского подхода к этой теме в противоположность, скажем, литературному подходу, да в этом и нет нужды. Гораздо лучше дать почувствовать философский подход через некоторые представительные образцы его применения. Эта книга и есть пример такого подхода. При обсуждении проблем естественной теологии и естественной атеологии я не буду принимать позу высокого безразличия; наоборот, я буду детально разбирать основные положения, делая упор на том, что мне кажется истинным.

Но я не буду пытаться сказать хоть что-нибудь о каждом важном аргументе или о каждой теме, возникающей по ходу обсуждения, потому что это значило бы сказать слишком мало о каждой из них. Вместо этого я сконцентрирую свое внимание на двух традиционных аргументах: онтологическом аргументе как примере естественной теологии и проблеме зла как наиболее важном вопросе естественной атеологии. (Многое из того, о чем я должен был сказать по другим темам и аргументам, можно найти в книге *«Бог и Другие Умы»* (God and Other Minds. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967)). Я верю, что некоторые последние достижения в философии логики, в частности концентрирующиеся вокруг идеи *возможных миров*, по-настоящему освещают эти классические темы. Скромное новшество этой книги состоит в моей попытке показать, как эти достижения проливают свет на эти темы. Многое из того, что нашло место в настоящей книге, можно найти в более

строгом и полном виде в моей книге «Природа необходимости» (The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974).

Я старался изложить материал в философски точной и тщательной манере. Но вместе с тем я прилагал много усилий для того, чтобы сделать изложение ясным и простым, насколько это позволял предмет. Эти глобальные темы представляют интерес и занимают многих людей, а не только профессиональных философов и теологов. Поэтому я надеюсь, что эта книга будет полезна как новичкам в философии, так и пресловутому общему читателю. Все, что требуется для понимания содержания книги, это, надеюсь, лишь решимость следовать аргументам и желание серьезно размышлять о ее деталях.

ЕСТЕСТВЕННАЯ АТЕОЛОГИЯ

А. ПРОБЛЕМА ЗЛА

Предположим, что мы начинаем с того, что я назвал естественной атеологией, — с попытки доказать, что Бога не существует или что, во всяком случае, неразумно или иррационально полагать, что Он существует. Этот, может быть, наиболее широко распространенный и впечатляющий аргумент в естественной атеологии связан с трактовкой проблемы зла. Многие философы полагают, что наличие зла представляет серьезную проблему для теистов, другие философы считают, что наличие зла (или, по крайней мере, число и виды зла, которые мы в действительности обнаруживаем) делает неразумной или рационально неприемлемой веру в Бога.

В мире и в самом деле много зла, и некоторые его виды перечислены Давидом Юмом:

«Но хотя эти нападения извне, которым мы подвергаемся со стороны животных, людей, всех враждебных нам стихий, сказал Димей, и образуют ужасный каталог страданий, все же они ничто по сравнению с теми страданиями, которые возникают внутри нас вследствие расстроенного состояния нашего духа и тела. Сколько людей мучительно томятся в болезнях! Послушайте патетическое перечисление этих болезней у великого поэта:

*Мучительные судороги мышц,
Грудная жаба с грозной тошнотой,
Горячки, спазмы, злобный рой простуд
И мочевые камни, астма, рак,
Падучая, сухотка, чахотка,
Все виды колик, сыпи, лишай,
Водянка, беснованье, лунатизм,
Тупая меланхолия, чума
Опустошительная, лютый мор
И расслабляющая ломота.
Их корчи страшны, стоны глубоки;
От ложа к ложу второпях снует
Отчаянье-сиделка, и копье
Над ними с торжеством колеблет Смерть,
Но медлит нанести удар, хотя
Его, как наивысшее из благ,*

**Вымаливают часто бедняки,
Последнюю надежду видя в нем.**

Душевные расстройства, продолжал Димей, хотя и более скрыты, однако, быть может, не менее ужасны и мучительны. Раскаяние, стыд, печаль, радость, разочарование, боязнь, страх, подавленность, отчаяние — кому и когда удавалось прожить жизнь без жестоких нашествий со стороны этих тиранов? Многие ли люди испытывали когда-либо более приятные чувства? Труд и бедность, столь ненавистные каждому, являются вечным уделом наибольшего числа людей; а те немногие привилегированные лица, которые наслаждаются достатком и богатством, никогда не достигают удовлетворения или же истинного счастья. Все жизненные блага, взятые вместе, не сделали бы человека вполне счастливым, но все вместе взятые бедствия и почти каждое из них в отдельности могли бы сделать его поистине несчастным (а кто может быть свободным от всех бедствий?); мало того, часто даже отсутствие какого-нибудь блага (а кто может обладать всеми благами?) достаточно для того, чтобы сделать жизнь обременительной¹.

В дополнение к таким «естественным» бедствиям, как землетрясения, цунами, вирусные болезни, есть еще зло, проистекающее от человеческой глупости, надменности и жестокости. Некоторые проявления этого зла описаны в болезненно живых деталях у Достоевского в *«Братьях Карамазовых»*:

«Кстати, мне недавно рассказывал один болгарин в Москве, — продолжал Иван Федорович, как бы и не слушая брата, — как турки и черкесы там у них, в Болгарии, повсеместно злодействуют, опасаясь поголовного восстания славян, — то есть жгут, режут, насилуют женщин и детей, прибивают арестантам уши к забору гвоздями и оставляют так до утра, а по утру вешают — и проч., всего и вообразить невозможно. В самом деле, выражаются иногда про “зверскую” жестокость человека, но это страшно несправедливо и обидно для зверей: зверь никогда не может быть так жесток, как человек, так артистически, так художественно жесток. Тигр просто грызет, рвет и только это и умеет. Ему и в голову не вошло бы прибивать людей за уши на ночь гвоздями, если бы он даже и мог это сделать. Эти турки, между прочим, с сладострастием мучили и детей, начиная с вырезания их кинжалом из чрева матери, до бросания вверх грудных младенцев и подхватывания их на штык в глазах матерей. На глазах-то матерей и составляло главную сладость. Но вот, однако, одна меня сильно заинтересовавшая картинка. Представь: грудной младенец на руках трепещущей матери, кругом вошедшие турки. У них затеялась веселая штучка: они ласкают младенца, смеются, чтоб его рассмешить, им удается, младенец рассмеялся. В эту минуту турок наводит на него пистолет в четырех вершках расстояния от его лица. Мальчик радостно хохочет, тянется ручонками, чтоб схватить пистолет, и вдруг артист спускает курок прямо ему в лицо и раздробляет ему голову... Художественно, не правда ли? Кстати, турки, говорят, очень любят сладкое»².

Есть еще страдания и жестокость, связанные с войной. Вероятно, одной из худших особенностей войны является ожесточение тех, кто принимает в ней участие. Комментируя суд над лейтенантом У. Келли, обвиненным в участии в войне, устроенной американцами над гражданским населением Мы Лай, молодой солдат ска-

зал: «Как можно требовать наказания Келли? Они же послали нас туда убивать этих шляп. Это наша работа — убивать шляп. Как можно наказывать за это?». Тот, кто говорит так, в самом деле становится одичавшим. Сократ однажды сказал, что лучше страдать от несправедливости, нежели творить ее, — лучше быть жертвой, чем преступником. Вероятно, он прав, вероятно, тот, кто становится морально столь черствым и бездушным, как это видно из приведенных слов, теряет нечто более ценное, нежели сама жизнь.

1. Вопрос: почему Бог дозволяет зло?

Так что очевидно, что в мире много зла. И атеологические дискуссии часто начинаются вот с какого вопроса. Если Бог доброжелателен, как это говорят христианские теисты, Он должен быть в ужасе от всего этого зла, как и мы с вами. Но если Он также и всемогущ, как они утверждают, тогда Он, по предположению, в силах сделать что-нибудь по этому поводу. Так почему же Он дозволяет Зло? Почему Он не устроил вещи так, чтобы зла вообще не было? Ведь это было бы весьма легко для столь всемогущего, как Он. Как говорит Юм:

«Может быть, Бог хочет, но не может предотвратить зло? Значит, Он не всемогущ. Если же Он может это сделать, но не хочет, значит, Он недоброжелателен. Если же он хочет и может, то откуда же берется зло?

и

Почему в мире вообще существует несчастье? Конечно, не в силу случайности. Значит, вследствие какой-нибудь причины? Может быть, вследствие намерения Бога? Но ведь он безусловно доброжелателен. Значит, вопреки его намерению? Но он всемогущ. Ничто не может поколебать основательность данного рассуждения, столь краткого, ясного и решающего...»³

Поэтому Юм настаивает на этом вопросе: если Бог совершенно доброжелателен и всемогущ, почему же вообще в мире есть зло? Почему Он допускает его?

Ответ должен состоять в указании резонов Бога в допущении зла или же в сотворении мира, в котором есть зло. (Вполне возможно, что зло необходимо, некоторым образом, для существования добра.) Подобного рода ответ на вопрос Юма иногда назывался *теодицеей*. Когда теист отвечает на вопрос «Откуда взялось зло?» или «Почему Бог дозволяет зло?», он представляет теодицею. И конечно же, теист хотел бы иметь теодицею или же ответ на то, почему Бог дозволяет зло. Он мог бы даже сильнейшим образом интересоваться, почему Бог дозволяет зло как вообще, так и в частных случаях — на-

пример смерть и страдания его близких или его собственные страдания. Но предположим, что ни одна из представленных теодицей не является удовлетворительной. Или же предположим, что теист допускает, что не знает, почему Бог дозволяет зло. Что из этого следует? Ничего интересного. Откуда вообще берется мысль, что если у Бога *все-таки* есть резоны в дозволении зла, то теист первым должен узнать об этом? Вероятно, у Бога есть хорошие резоны, но они слишком сложны, чтобы их понять. Или же Он не открывает их по каким-то другим соображениям. Тот факт, что теист не знает, почему Бог дозволяет зло, вероятно, интересен как факт о теисте, но сам по себе он не имеет отношения, а если имеет, то уж очень малое, к рациональности веры в Бога. Гораздо больше требуется для обоснования самого атеологического аргумента.

Вероятно, мы можем рассматривать ситуацию следующим образом. Теист верит, что у Бога есть резоны в дозволении зла, но он не знает, каковы они. Но разве отсюда следует, что его вера является неправильной или иррациональной? Рассмотрим такую аналогию. Я верю в то, что есть связь между решением Павла подстричь газон и целой группой движений тела, которые требуются для этого. Но *какова* эта связь в точности? Является ли его решение *причиной* этих движений? Если это так, то каким образом? Решение могло быть принято задолго до того, как нога его ступила на лужайку. Есть ли промежуточная причинная цепь, ведущая от решения к первому из движений? Если это опять-таки происходит таким образом, какого рода события образуют эту цепь и как решение соотносится, скажем, с первым событием в цепи? Да и *имеется ли* первое событие? А ведь есть целое множество движений, участвующих в стрижке газона. Соотносится ли решение Павла с каждым из этих движений? Каково отношение между его решением стричь газон и — имея в виду, что решения не являются вообще телесными событиями, — его действительными действиями? Я полагаю, что никто не знает ответов на эти вопросы. Но следует ли отсюда, что иррационально или неблагоразумно верить, что решение связано с серией движений? Конечно, нет. Точно так же незнание теистом, почему Бог дозволяет зло, само по себе не показывает, что он иррационален в своей мысли о том, что Бог имеет свои резоны. Следовательно, чтобы прояснить дело, атеолог не может опираться только на то, чтобы ставить озадачивающие вопросы, на которые теист не знает ответов. Он должен сделать больше — он мог бы

постараться, например, показать, что *невозможно* или же невероятно для Бога иметь резоны для дозволения зла. Многие философы, например некоторые из французских энциклопедистов, Дж. С. Милль, Ф. Брэдли и многие другие, заявляли о наличии *противоречия* в утверждениях, делаемых теистом, о том, что, с одной стороны, Бог совершенно добр, всемогущ, всеведущ, а с другой стороны, что имеется зло.

2. Противоречит ли себе теист?

В довольно известной статье «Зло и всемогущество» Джон Макки говорит:

«Я думаю, однако, что более приемлемая критика может быть сделана через традиционную проблему зла. Из нее следует не то, что религиозные веры лишены рациональной основы, а то, что они позитивно иррациональны, что некоторые части основной теологической доктрины несовместимы друг с другом...»⁴

Прав ли Макки? Противоречит ли сам себе теист? Но сначала надо задать более важный вопрос: о чем же тут говорится? Конечно, о том, что теистическая вера содержит противоречия. Но что такое в точности противоречия? Есть несколько видов противоречивости. Явное противоречие есть *суждение* определенного вида, — а именно конъюнкция суждений, один член которой является отрицанием другого. Например:

Павел является хорошим игроком в теннис, и ложно, что Павел является хорошим игроком в теннис.

(Люди редко впадают в явные противоречия.) Так обвиняет ли Макки теиста в явном противоречии? Очевидно, нет, потому что он говорит следующее:

«В своей простейшей форме проблема такова: Бог всемогущ, Бог полностью добр, и тем не менее зло существует. Имеется, как будто, какое-то противоречие между тремя суждениями, так что если два суждения из трех являются истинными, то третье ложно. Но в то же самое время все три являются существенными частями большинства теологических положений. Теолог должен одновременно быть верным всем трем суждениям и не может без противоречия сделать это»⁵.

Согласно Макки, теист принимает группу, или множество, из трех суждений; это множество противоречиво. Члены этого множества таковы:

- (1) Бог всемогущ
- (2) Бог совершенно добр

и

- (3) Зло существует.

Назовем его множеством А, и тогда речь идет о том, что А является противоречивым множеством. Но что значит для *множества* быть противоречивым или несовместимым? Следуя нашему определению явного противоречия, мы могли бы сказать, что множество суждений явно противоречиво, если один из его членов есть отрицание другого члена. Но тогда ясно, что обсуждаемое нами множество не является явно противоречивым. Отрицания суждений (1), (2) и (3) — это соответственно

(1') Бог не всемогущ (или: ложно, что Бог всемогущ)

(2') Бог не является всецело добрым

и

(3') Не существует зла,

ни одно из которых не входит в А.

Конечно, многие множества являются очевидно противоречивыми в каком-то важном смысле, но это противоречие не является *явным*. Например, множество В

(4) Если все люди смертны, тогда Сократ смертен

(5) Все люди смертны

(6) Сократ не смертен

не является явно противоречивым; но все-таки в каком-то важном смысле этот термин тут применим. Суть в том, что, используя только лишь правила обычной логики — законы пропозициональной логики и кванторной теории, приводимые в любом курсе логики, — мы можем вывести из множества явное противоречие. Или же, другими словами, мы можем использовать законы логики для выведения такого суждения из множества, которое при добавлении его к множеству дает новое множество, являющееся явно противоречивым. Действительно, используя закон *модус поненс* (если p , тогда q ; p , следовательно q), мы можем вывести из суждений (4) и (5) суждение

(7) Сократ смертен.

Результатом добавления (7) к В будет множество {(4), (5), (6), (7)}. Это множество, конечно, явно противоречиво, поскольку (6) есть отрицание (7).

Можно сказать, что любое множество с таким свойством, каким обладает множество В, является *формально* противоречивым. Поэтому формально противоречивым будет такое множество, явную противоречивость членов которого можно вывести с помощью законов ло-

гики. Так заявляет ли Макки, что множество А формально противоречиво?

Если он говорит именно это, то он ошибается. Никакой закон логики не позволяет нам вывести отрицание одного из суждений А из его других членов. Множество А в любом случае не является формально противоречивым.

Но имеется и другой вид противоречия, или несовместимости множества суждений. Рассмотрим множество С, членами которого являются:

(8) Джордж старше Поля

(9) Поль старше Ника

и

(10) Джордж не старше Ника.

Это множество не является ни явно, ни формально противоречивым; мы не можем простым использованием законов логики вывести отрицание любого из этих суждений из любых других. И все же есть допустимый смысл, в котором оно противоречиво, или несовместимо. Ибо ясно, что *невозможно*, чтобы все три его члена были истинными. *Необходимо истинно*, что

(11) Если Джордж старше Поля и Поль старше Ника, тогда Джордж старше Ника.

И если мы добавим (11) к множеству С, мы получим формально противоречивое множество. Суждения (8), (9) и (11) дают, по законам обычной логики, отрицание суждения (10).

Я сказал, что (11) *необходимо истинно*; но что это означает? Конечно, мы могли бы сказать, что суждение необходимо истинно, если невозможно, чтобы оно было ложным, или если невозможно, чтобы его отрицание было истинным. Это означало бы объяснение необходимости в терминах возможности. Есть, однако, вероятность того, что те, кто не имеют представления о необходимости, будут в таком же положении по поводу возможности и объяснение не будет очень уж успешным. Вероятно, все, что мы можем сделать путем объяснения, так это дать некоторые примеры и надеяться на лучшее. Прежде всего, суждения могут быть установлены законами одной лишь логики — например:

(12) Если все люди смертны и Сократ человек, тогда Сократ смертен.

Такие суждения есть истины логики, и все они необходимы в упомянутом выше смысле. Но истины арифметики и математики вообще являются также необходимо истинными. Далее, есть сонм суждений, не являющихся ни истинами логики, ни истинами математики, но, тем не менее, необходимо истинных. В качестве примера можно было бы привести (11), а также

(13) Никто не выше самого себя

(14) Красное — это цвет

(15) Ни одно число не является человеком

(16) Ни одно простое число не является простым человеком

и

(17) Холостяки являются неженатыми.

В этом случае мы имеем важный вид необходимости — давайте назовем ее «широкой логической необходимостью». Конечно, есть соответствующий вид *возможности*: суждение *p* является возможно истинным (в широком логическом смысле) просто в том случае, когда его отрицание не является необходимо истинным. Этот смысл необходимости и возможности должно отличать от другого смысла, который может быть назван *причиной* или *естественной* необходимостью и возможностью. Рассмотрим суждение

(18) Генри Киссинджер переплыл весь Атлантический океан.

Хотя это суждение звучит абсолютно неправдоподобно, оно не является необходимо ложным в широком логическом смысле (и его отрицание не является необходимо истинным в этом смысле). Но определенно есть смысл, в котором это суждение невозможно: оно *причинно* или *естественно* невозможно. Человеческие существа, в отличие от дельфинов, просто не имеют физических возможностей для такого предприятия. Далее, в отличие от Супермена все мы не способны перепрыгивать высотные здания одним прыжком (без вспомогательных механизмов) или перемещаться быстрее пули. Эти вещи для нас *невозможны*. Но не *логически* невозможны, даже в широком смысле.

Так что мы имеем несколько смыслов необходимости и возможности. Есть много суждений, о которых трудно сказать, являются ли они или же не являются возможными в широком логическом смысле; некоторые из них являются в этом отношении предметом философских

споров. Возможно ли, например, для личности никогда не быть в сознании за все время ее существования? Возможно ли (человеческой) личности существовать *без тела*? Если это возможно, то возможно ли, чтобы была личность, которая бы за *все время* своего существования не имела тела? Возможно ли видеть без глаз? Есть такие суждения, о возможности которых в широком логическом смысле идут диспуты и споры.

Вернемся теперь к множеству C . Оно характерно тем, что конъюнкция его членов, — то есть суждение, получаемое соединением (8), (9), (10) союзом «и», — необходимо ложно. Или, если подойти с другой стороны, множество C характерно тем, что мы можем получить формально противоречивое множество добавлением к C необходимо истинного суждения, а именно (11). Предположим, мы говорим, что множество *скрыто противоречиво*, если оно похоже в этом отношении на множество C . То есть множество суждений S скрыто противоречиво, если имеется необходимое суждение p такое, что результат добавления p к S является формально противоречивым множеством. Другими словами, S скрыто противоречиво, если имеется некоторое необходимо истинное суждение p такое, что использованием лишь одних законов логики мы можем вывести явное противоречие из p вместе с членами S . И когда Макки говорит, что множество A противоречиво, мы можем полагать, что он говорит о скрытом противоречии в только что объясненном смысле. И вот как излагает это Макки:

«Однако противоречие не появляется немедленно; чтобы оно проявилось, нужны дополнительные посылки или, может быть, некоторые квази-логические правила, связывающие термины “добрый”, “злой” и “всемогущий”. Эти дополнительные принципы состоят в том, что добро противоположно злу, так что добрые вещи всегда устраняют зло в той мере, в какой это возможно, и что нет пределов деяний всемогущего существа. Из этого следует, что добрая всемогущая сущность устраняет зло полностью, и вот тогда суждения, что добрая всемогущая сущность существует и что зло существует, являются несовместимыми»⁶.

Здесь Макки ссылается на «дополнительные посылки»; он называет их также «дополнительными принципами» или «квазилогическими правилами»; он говорит, что они нужны для проявления противоречия. Я полагаю, что он имеет в виду следующее: для получения формально противоречивого множества мы должны доба-

вить к множеству А еще несколько суждений; и если мы хотим показать скрытую противоречивость множества А, эти суждения должны быть необходимыми истинами или, как их называет Макки, «квазиологическими правилами». Два дополнительных принципа, предлагаемые им, таковы:

(19) **Добрая сущность всегда устраняет зло в той степени, в которой это возможно**

и

(20) **Нет пределов в деяниях всемогущего существа.**

И, конечно, если Макки имеет в виду, что множество А скрыто противоречиво, тогда мы должны подразумевать суждения (19) и (20) не просто *истинными*, а *необходимо истинными*.

Но являются ли они таковыми? Рассмотрим прежде всего суждение (20). Что означает для существа быть всемогущим? Очевидно, что оно обладает *всей мощью* или *всеми возможностями*, которые только можно представить. Но разве нет пределов *всем* возможностям такого существа? Может ли оно, например, сотворить круглый квадрат или женатого холостяка? Большинство теологов и философов полагают, что Бог всемогущ, но не считают, что Он может сотворить круглый квадрат или сделать так, что Он и существует и не существует. Эти теологи и философы, вероятно, считают, что нет *нелогических* пределов для деяний всемогущего существа, но они полагают, что даже такое существо не может осуществить логически невозможные состояния дел или же заставить быть истинными необходимо ложные суждения. С другой стороны, некоторые теисты — Мартин Лютер и, вероятно, Декарт — полагали, по-видимому, что могущество Бога не ограничено даже законами логики. Для таких теистов вопрос о том, является ли множество А противоречивым, не будет представлять особого интереса. Как теисты они верят в (1) и (2) и, вероятно, могут верить и в (3). Но их ни в коей мере не будет волновать утверждение о том, что вместе (1), (2) и (3) будут несовместимы, поскольку, как они говорят, Бог может сделать и логически невозможное. Отсюда, Он может сделать так, что члены множества А все будут истинными, даже если это множество противоречиво (от тщательного размышления над такой ситуацией голова может пойти кругом). Поэтому теисты, полагающие могущество Бога неограниченным *ничем*, даже законами логики, не очень-то будут впечатлены аргументами

Макки и не обнаружат никаких трудностей в связи с противоречивостью множества А. Эта точка зрения не является, однако, очень популярной, и на то есть добрые основания, поскольку она является непоследовательной. Когда теист в типичном случае говорит о всемогуществе Бога, он не имеет в виду, что *нет никаких* пределов могущества Бога. Самое большее, что имеется тут в виду, — это отсутствие нелогических пределов тому, что Он может сделать, и только при этой оговорке можно, вероятно, считать правдоподобным, что (20) является необходимо истинным.

А что сказать о (19) — суждении, что каждое доброе существо устраняет злое состояние дел, какое оно только может устранить? Является ли оно необходимо истинным? Является ли оно вообще истинным? Предположим прежде всего, что ваш друг Павел неосмотрительно выехал на машине в зимний день и дал газ на пустой дороге. Температура упала, и подул ледяной ветер. Вы комфортабельно устроились дома (в двадцати пяти километрах от него), сидите и поджариваете орешки. Ваша машина в гараже, с наполненными — на всякий случай — баками. Опасность и неудобства Павла являются таким злом, которое вы могли бы устранить, однако вы этого не делаете. Но это обстоятельство не лишает вас статуса «доброго существа» — вы просто знаете о затруднениях Павла. И поэтому (19) не кажется необходимым. Оно говорит, что каждое доброе существо имеет определенное свойство — свойство устранения любого зла, которое им может быть устранено. И если описанный мною случай возможен, а именно, что доброе существо не устраняет зла в силу своего незнания, тогда (19) никоим образом не является необходимо истинным.

Но, может быть, Макки мог бы сказать, что если вы *не знали* о затруднениях Павла, тогда на самом деле вы *не* были способны в то время устранить то зло, и тут он, наверное, был бы прав. Во всяком случае, он мог бы изменить (19) для того, чтобы взять в расчет упомянутую ситуацию:

(19a) Каждое доброе существо всегда устраняет каждое зло, о котором оно *знает* и которое может устранить.

Множество {(1), (2), (3), (20), (19a)}, как можно заметить, не является формально противоречивым множеством; для получения формального противоречия мы должны добавить суждение о том, что Бог *знает* о каждом злом состоянии дел. Но большинство теистов верят,

что Бог всеведущ или всезнающ; поэтому если это новое множество, получающееся от добавления к множеству А суждения о том, что Бог всеведущ, является скрыто противоречивым, тогда Макки должен был бы быть удовлетворен, а теист потерпел бы поражение. (И тем самым множество А будет тем же старым множеством А с добавленным суждением о всеведении Бога.)

Но является ли (19a) необходимым? Едва ли. Предположим, что вы знаете о том, что Павел оказался в затруднительной ситуации, как в предыдущем примере, и вы знаете также о другом своем друге, который, находясь в пути в такой же ситуации, движется в противоположном направлении в пятидесяти километрах от вас. Предположим, далее, что вы можете помочь либо одному, либо другому, но не обоим. Тогда каждое из двух зол таково, что в ваших силах устранить только одно из них, но сделать больше просто не в ваших силах. Этот факт, однако, не означает, что вы не добрый человек. Следовательно, (19a) ложно: отнюдь не является необходимой истиной или просто истиной то, что каждое доброе существо устраняет каждое зло, о котором оно знает и которое в его силах устранить.

Можно посмотреть на эти вещи и по-другому. Вы карабкаетесь по скалам. Будучи новичком, вы порезались и ушиблись в нескольких местах, опираясь не на ступни, а на колени. Один из ушибов сильно болит. Вы жалуетесь своему другу-врачу, который говорит, что боль пройдет сама собой через день-два. А пока, говорит он, ничего нельзя сделать для избавления от боли, кроме как отнять ногу выше колена. Смотрите, боль в колене — это злое состояние дел. При прочих равных условиях было бы лучше, если бы боли не было. Но устранить это злое положение дел ваш друг вполне в состоянии. Означает ли невыполнение им этого действия, что он не является добрым человеком? Конечно, нет, потому что устранение им этого злого положения дел было бы обусловлено другим, еще бóльшим злом. И поэтому еще раз видно, что (19a) ложно. Для доброго человека вполне возможно не устранять злое положение дел, о котором он знает и которое он может устранить. Такая ситуация может случиться, если, как в приведенном примере, он не может устранить зло без того, чтобы не причинить *еще большее* зло.

Слегка отличный от этого случай показывает то же самое. По-настоящему впечатляющее доброе положение дел G будет *перевешивать* тривиальное зло E. То есть

конъюнкция положения дел *G* и *E* сама будет добрым положением дел. И конечно уж, добрый человек не будет обязан устранять данное зло, если при этом он должен устранить добро, которое перевешивает зло. Следовательно, (19a) не является необходимо истинным: оно не может быть использовано для того, чтобы показать скрытую противоречивость множества *A*.

Эти трудности могли бы подсказать еще одну ревизию суждения (19): мы могли бы рассмотреть суждение

(19b) Доброе существо устраняет каждое зло *E*, о котором оно знает и которое оно может устранить без свершения большего зла или же без устранения доброго положения дел, перевешивающего *E*.

Является ли оно необходимо истинным? Оно принимает во внимание второе из затруднений, с которым сталкивается (19a), но оставляет нетронутым первое. Это видно вот откуда. Во-первых, предположим, что мы называем существо *собственно устраняющим* злое положение дел, если оно устраняет зло без устранения перевешивающего его добра или свершения большего зла. И тогда ясно, что возможно для человека оказаться в такой ситуации, когда он мог бы собственно устранить зло *E* и мог бы также собственно устранить другое зло *E'*, но не мог бы собственно устранить *оба* зла. Вы опять карабкаетесь по скалам, в этот раз по непроходимому северному склону Большого Тетона. Ваша группа натывается на Курта и Боба, двух альпинистов, находящихся на площадке в 125 футах от вас. Они отцепили рюкзаки, чтобы достать сигареты, и, прикуривая, упустили трос. Приближается сильнейшая и опасная гроза. У вас есть время на спасение одного из застрявших альпинистов и успеть уйти до того, как разразится шторм. Если вы освободите обоих, вы и ваша группа, а также два альпиниста будут застигнуты штормом, который, по всей вероятности, погубит всех. В этом случае вы можете устранить одно зло (спасти застрявшего на площадке Курта) без причинения большего зла или с устранением большего добра; вы также можете собственно устранить другое зло (Боб застрял на площадке). Но вы не можете собственно устранить *оба* зла, и поэтому тот факт, что вы не спасете, скажем, Курта, даже хотя вы могли это сделать, не показывает, что вы не являетесь хорошим человеком. Здесь каждое из зол таково, что вы можете

собственно устранить его, но вы не можете собственно устранить оба зла, и поэтому вас нельзя винить за неустранение одного из зол.

Так что ни (19a), ни (19b) не являются необходимо истинными. У вас может появиться искушение ответить, что подобного рода контрпримеры — такие примеры, где кто-либо может устранить зло А и отличное от него зло В, но не способен устранить оба зла, — не имеют прямого отношения к такому существу, как Бог, всемогущему и всеведущему. То есть вы можете полагать, что если всемогущее и всеведущее существо способно устранить *каждое* из двух зол, то отсюда следует, что оно может устранить *оба* зла. Вероятно, это так; но это не самое важное. Суть заключается в том, что контрпримеры показывают, что (19a) и (19b) не необходимо истинны, а значит, не могут быть использованы для демонстрации скрытой противоречивости множества А. Тут ответ заключается в том, что атеолог не имел бы большего успеха, если бы имел дело со свойствами всемогущества и всеведения в суждении (19). Вероятно, он мог бы сказать что-то вроде

(19с) Всемогущее и всеведущее доброе существо устраняет каждое зло, которое оно может собственно устранить.

И предположим, ради целей нашего аргумента, что мы уступили и признали необходимую истину (19с). Будет ли это полезно для Макки? Ясно, что нет. Мы не получаем формально противоречивого множества добавлением (20) и (19a) к множеству А. Получающееся множество (назовем его А') содержит следующие шесть членов:

- (1) Бог всемогущ
- (2) Бог всецело добр
- (2') Бог всеведущ
- (3) Зло существует
- (19с) Всемогущее и всеведущее доброе существо устраняет каждое зло, которое оно может собственно устранить,

и

- (20) Не существует нелогических пределов тому, что всемогущее существо может сделать.

Если бы А' было формально противоречивым, тогда из любых его пяти членов мы могли бы вывести отрицание шестого члена законами обычной логики. То есть

любые пять членов *формально* влекли бы отрицание шестого члена. Поэтому, если A' было бы формально противоречивым, отрицание (3) формально выводилось бы из остальных пяти. То есть (1), (2), (2'), (19с) и (20) формально влекли бы суждение

(3') Не существует зла.

Но они его не влекут; следствие из них говорит не о том, что не существует зла *вовсе*, а только что

(3'') Не существует зла, которое Бог может собственно устранить.

Так что (19с) не очень-то помогает — не потому, что оно не является необходимо истинным, но потому что его добавление (вместе с (20)) к множеству A не дает формально противоречивого множества.

Ясно, что атеолог для получения формально противоречивого множества должен добавить суждение

(21) Если Бог всемогущ и всеведущ, тогда он может собственно устранить каждое злое положение дел.

Предположим, мы соглашаемся, что множество, состоящее из A плюс (19с), (20) и (21), формально противоречиво. Поэтому если (19с), (20) и (21) все необходимо истинны, тогда множество A скрыто противоречиво. Мы уже допустили, что (19с) и (20) и в самом деле необходимы. Поэтому нам надо рассмотреть суждение (21). Является ли оно необходимо истинным?

Нет, оно таковым не является. Чтобы убедиться в этом, зададимся следующим вопросом. При каких условиях всемогущее существо было бы неспособно устранить некоторое зло E без одновременного устранения перевешивающего добра? Ну, предположим, что E включено в некоторое доброе положение дел, перевешивающее зло. То есть предположим, что имеется доброе положение дел G , таким образом связанное с E , что невозможно осуществление G без осуществления E . (Еще один путь изложения того же состояния дел S включает S' , если конъюнктивное состояние дел S , но не S' , невозможно, или если необходимо, что S' получается, если получается S .) Теперь предположим, что некоторое доброе состояние дел G включает злое состояние дел E , которое оно перевешивает. Тогда даже всемогущее существо не может устранить E без устранения G . Но бывают ли такие случаи, когда в добром состоянии дел наличие

ствуется перевешиваемое им зло?⁷ Такие состояния дел действительно бывают. Обращаясь к искусственному примеру, давайте предположим, что *E* есть страдание Павла от пустячной царапины, а *G* — ваше состояние иступленного счастья. Конъюнктивное состояние дел *G* и *E* — состояние дел, получающееся, если, и только если, *G* и *E* осуществляются оба, — является добрым состоянием дел: лучше, при прочих равных условиях, вам быть очень счастливым, а Павлу страдать от пустячной царапины, чем если этого состояния дел не было бы. Поэтому *G* и *E* является добрым положением дел. И ясно, что *G* и *E* включает *E*: очевидна необходимая истинность того, что если вы немислимо счастливы, а Павел страдает от царапины, тогда Павел страдает от царапины.

Но, вероятно, вы полагаете этот пример тривиальным, искусственным, ненадежным и несущественным. Если это так, не берите близко к сердцу, поскольку кругом полно других примеров. Некоторые виды ценностей, определенные знакомые виды добрых состояний дел не могут существовать без некоторого рода зла. Например, есть люди, проявляющие творческий моральный героизм перед лицом страданий и несчастий — героизм, инспирирующий других и создающий добрую ситуацию из плохой. В такой ситуации зло, конечно, остается злом; но общее состояние дел, например стойкое перенесение болей, может быть добрым. Если это так, тогда присутствующее добро должно перевешивать зло: в противном случае общая ситуация не была бы доброй. Но, конечно, невозможно, чтобы такое доброе состояние дел осуществлялось без осуществления также и некоторого зла. Ведь это необходимо истинно, что если кто-то превосходно переносит боль, значит, он ощущает боль.

Следовательно, может быть выведено заключение, что (21) не является необходимо истинным. И наше обсуждение тем самым показывает, по меньшей мере, что нелегко найти необходимо истинные суждения, которые, будучи добавленными к множеству *A*, дают формально противоречивое множество⁸. Удивительно, таким образом, почему многие атеологи, объявляющие это множество формально противоречивым, не предпринимают никаких попыток *показать*, в чем его противоречие. По большей части они довольствуются простым *утверждением*, что здесь есть противоречие. Даже Макки, считающий, что нужны некоторые «дополнительные посылки» или «квазилогические правила», едва ли даже подступа-

ет к нахождению некоторых дополнительных посылок, которые необходимо истинны и вместе с членами множества A формально влекут явное противоречие.

3. Можем ли мы показать, что здесь нет противоречия?

Подведем итоги нашего обсуждения: хотя многие атеологи говорят, что теисты впадают в противоречие при утверждении суждений, составляющих множество A , оно, это множество, как видно, не является ни *явно*, ни *формально* противоречивым. Тогда их утверждение нужно понимать так, что множество A должно быть *скрыто* противоречивым. Для обоснования этого утверждения атеолог должен найти некоторое необходимо истинное суждение p (оно может быть конъюнкцией нескольких суждений) такое, что добавление его к множеству A дает формально противоречивое множество. Ни один атеолог не предъявил хотя бы одного правдоподобного претендента на эту роль, и определенно трудно понять, каким бы могло быть такое суждение. Но в таком случае мы могли бы просто объявить множество A неявно непротиворечивым на том основании, что суждение (или множество) может предполагаться непротиворечивым или возможным до тех пор, пока не доказано обратное. Такая стратегия, однако, ведет к трудностям. Ведь тот же самый принцип принудит нас объявить тезис атеолога — что множество A *несовместимо* — возможным или совместимым. Но утверждение, что данное множество суждений скрыто противоречиво, само по себе либо необходимо истинно, либо необходимо ложно. Поэтому, если такое утверждение *возможно*, оно не является необходимо ложным, а является, следовательно, истинным (на самом деле — необходимо истинным). Если мы последуем предложенному принципу, то мы будем обязаны считать множество A скрыто непротиворечивым (поскольку не показано обратное), но то же самое мы должны будем сказать и о тезисе атеолога, так как мы не показали этот тезис противоречивым или невозможным. Больше того, тезис атеолога необходимо истинен, если он возможен. Соответственно, если мы принимаем указанный выше принцип, мы должны будем объявить множество A одновременно и скрыто непротиворечивым, и скрыто противоречивым. Поэтому все, что мы можем сказать на этой стадии, так это то, что не показана скрытая противоречивость множества A .

Можем ли мы продвинуться дальше? Один из путей состоял бы в том, чтобы постараться *показать*, что множество A скрыто непротиворечиво или возможно в широком логическом смысле. Но что должно быть включено в такое предприятие? Существуют различные подходы к решению этой задачи, но все они схожи друг с другом в одном важном аспекте, который сводится к следующему: чтобы показать непротиворечивость множества S , вы думаете о таком *возможном состоянии* дел (которое не нужно *получать в действительности*), что если бы оно было действительным, тогда все члены S были бы истинны. Эта процедура иногда называется *заданием модели для S* . Например, вы могли бы сконструировать множество аксиом и затем показать его непротиворечивость заданием модели для него; именно так было показано, что отрицание пятого постулата Эвклида формально непротиворечиво с остальными его постулатами.

Есть специальные случаи этой процедуры, которые подходят под специальные обстоятельства. Предположим, например, что мы имеем пару суждений p и q и хотим показать их совместимость. И предположим, мы говорим, что суждение p_1 влечет суждение p_2 , если невозможно, чтобы p_1 было истинным, а p_2 — ложным, то есть если конъюнкция суждений p_1 и *не- p_2* является необходимо ложной. Тогда один способ показать совместимость p и q состоит в нахождении некоторого суждения r такого, что возможна его конъюнкция с p в широком логическом смысле и одновременно эта конъюнкция влечет q . Грубый и необразованный бихевиорист, например, мог бы полагать, что мышление есть не большее, чем движение гортани, и он мог бы думать, что

P — Джонс не двигал связки гортани после 30 апреля

несовместимо с суждением

Q — Джон размышлял в мае.

Как опровержение мы могли бы указать, что P как будто совместимо с

R — Во время выздоровления после операции по удалению гландов 30 апреля Джонс празднично проводил время в написании восхитительной статьи о «Критике чистого разума» Канта.

Поэтому конъюнкция P и R кажется непротиворечивой; но ясно, что эта конъюнкция также влечет и Q (вы

не можете написать и самого простого комментария по поводу Канта без некоторого размышления). Поэтому P и Q совместимы.

Можно убедиться, что это специальный случай той самой процедуры, о которой я упоминал ранее. Суть ее в следующем: суждение R совместимо с P ; поэтому суждение P и R возможно и описывает возможное положение дел. Но P и R влечет Q ; отсюда, если P и R истинно, Q также будет истинным и, значит, P и Q оба будут истинными. Так что на самом деле это построение возможного состояния дел такого, что если бы оно было действительным, все члены соответствующего множества (в данном случае множества P и Q) были бы истинными.

Как это все приложимо к стоящей перед нами проблеме? А вот как. Давайте соединим суждения (1), (2) и (2') и назовем полученное суждением (1):

(1) Бог всемогущ, всеведущ и всецело добр.

Проблема тогда состоит в том, чтобы показать совместимость (1) и (3) (существует зло). Это может быть сделано, как мы видели, нахождением суждения r , совместимого с (1) и такого, что (1) и (r) вместе влекут (3). Таким суждением могло бы быть следующее:

(22) Бог сотворил мир, содержащий зло, и имел для этого хорошие резоны.

Если (22) совместимо с (1), тогда (1) и (3) (и отсюда — множество A) совместимы. Соответственно, теисту нужно показать совместимость (22) и (1).

Можно попытаться сделать это по крайней мере двумя способами. С одной стороны, мы могли бы попытаться снова применить тот же самый метод: вообразить возможное состояние дел такое, что при его осуществлении всемогущий, всеведущий и всецело добрый Бог имел бы хорошие резоны для дозволения зла. С другой стороны, можно было бы попытаться специфицировать то, *каковы резоны Бога* для дозволения зла, и постараться показать, если это неочевидно, что эти резоны добры: например, Святой Августин, один из величайших и влиятельных философов-теологов Христианской Церкви, писал следующее:

«...Некоторые люди считают совершеннейшей истиной, что человек является лучшим, если, обладая свободой воли, все время обращен к Богу и никогда не грешит: размышляя же о грехах человеческих, они скорбят, но не по причине продолжения прегрешений, а по причине того, что сотворены были. Они говорят: Он

должен был бы сделать нас такими, чтобы мы никогда не помышляли о грехе, а всегда радовались нетленной истине.

Им не следовало бы сокрушаться и гневаться. Бог не вынуждал людей грешить по той простой причине, что Он сотворил их и дал им волю в выборе — грешить или не грешить. Есть ангелы, никогда не грешившие и которые не будут делать этого в будущем.

Таково великодушие Бога в доброте Его, что не отказывается от сотворенных Им существ, хотя и предвидел Он, что они будут не только грешить, но и будут пребывать в желании грешить. Как несущаяся закусив удила лошадь лучше камня, который не убегает просто потому, что у него отсутствуют самодвижение и чувственные ощущения, так и сотворенное существо является более превосходным с грехами в свободе воли, чем то, которое не грешит по причине отсутствия свободы воли»⁹.

Самым определенным образом Августин утверждает, что Бог мог бы сотворить лучшую, более совершенную вселенную, дозволив зло, нежели отказавшись от него:

«Ни грехи, ни несчастья не являются необходимыми для совершенства вселенной, но души, имеющие волю грешить, если они того желают, и быть несчастными, если они грешат, как таковые необходимы. Если несчастья продолжаются после устранения греха, или же несчастье было еще до совершения греха, тогда правильно было бы сказать, что порядок и управление вселенной были нарушены. Опять-таки, если был совершен грех и не было последующих несчастий, этот порядок нечестив ввиду несправедливости»¹⁰.

Августин хочет сказать нам, *каковы резоны Бога в дозволении зла*. По сути, он говорит, что Бог может сделать более совершенную вселенную, дозволив зло. По-настоящему превосходная вселенная требует существования свободных, размышляющих и моральных действующих лиц. Некоторые из сотворенных Им существ пошли по неверному пути. Но вселенная со свободными созданиями и злом, ими творимым, лучше, чем она была бы, не содержи она ни свободных созданий, ни этого зла. Подобная политика в уточнении резонов Бога в дозволении зла и есть то, что ранее я называл *теодицеей*. По словам Джона Мильтона, это политика «утвердить пути Господни к человеку», показать, что Бог справедлив в дозволении зла. Версия теодицеи Августина может быть названа Теодицеей Свободной Воли, поскольку идея разумных созданий со свободой воли будет играть в ней значительную роль.

Поэтому пишущий теодицею пытается сказать нам, почему Бог дозволяет зло. Совершенно отлична от Теодицеи Свободной Воли другая теодицея, которую я называю *Защитой Свободной Воли*. Различие между ними таково: упор во второй делается не на то, *каковы действительные резоны Бога в дозволении зла*, а на то, *какие резоны могли бы быть возможными*. Можно объяснить их различие и так. Сторонник Теодицеи Свободной Во-

ли и Защитник Свободной Воли оба хотят показать, что (1) совместимо с (22), и если это получится, то и показать тем самым, что множество A непротиворечиво. Сторонник Теодицеи Свободной Воли пытается сделать это нахождением некоторого суждения r , конъюнкция которого с суждением (1) даст суждение (22). Он утверждает, кроме того, что это суждение r истинно, а не просто совместимо с (1). Он говорит нам, каковы есть *действительные* резоны Бога в дозволении зла. Защитник Свободы Воли, с другой стороны, хотя он также пытается найти совместимое с (1) суждение r такое, что их конъюнкция влечет (22), тем не менее не говорит о том, что знает или верит в истинность r . И он имеет на это право. Потому что его цель — показать, что (1) совместимо с (22), и все, что ему для этого нужно, состоит в нахождении суждения r , совместимого с (1) и такого, чтобы (1) и (r) вместе влекли (22). Является ли при этом r истинным, здесь вовсе не существенно.

Так что есть существенная разница между двумя точками зрения. Защита Свободной Воли достаточна (если она преуспевает) для того, чтобы показать непротиворечивость множества A . В некотором смысле Теодицея Свободной Воли выходит за пределы того, что необходимо. С другой стороны, из этих двух стратегий теодицея была бы гораздо более интересной, если бы было возможно ее осуществление. Вне всяких сомнений, теист предпочел бы знать, каковы *действительные* резоны Бога в дозволении зла, нежели просто знать, что, вполне возможно, Он имеет для этого добрые резоны. Но в данном контексте (при исследовании непротиворечивости множества A) все, что нужно, — это как раз знание этой возможности. Ни Защита Свободной Воли, ни теодицея, естественно, не дают ни намека на то, каковы могли бы быть резоны Бога в дозволении *частичного* проявления зла — смерти или страдания ваших близких. А есть еще и другая функция — некоего рода пастырская функция¹¹ — в этом соседстве, которая служит целям, не покрываемым упомянутыми двумя. Столкнувшись со злом лично или внезапно осознав отчетливо *размеры* и *глубину* зла, верующий в Бога может претерпеть кризис веры. У него может возникнуть искушение последовать совету «друзей» Иова; у него может появиться искушение «похулить Бога и умереть». Ни Защита Свободной Воли, ни Теодицея Свободной Воли не принесут успокоения тому, чья душа страдает от такого опустошения (хотя в отдельных случаях может оказаться полезной то та, то

другая). Ни одна из них не является в первую очередь пастырским советом. Вероятно, ни одна из них не способна поселить в душах мир и примирить с Богом перед лицом мирового зла. Но, впрочем, ни одна из них для такой цели и не предназначалась.

4. Защита Свободной Воли

Здесь я сосредоточу внимание на защите Свободной Воли, которую я подвергну более тщательному рассмотрению, сформулировав ее более точно, а также проанализирую возражения против нее. Я прихожу в конце обсуждения к выводу об успешности защиты. Ранее мы видели, что среди добрых состояний дел есть такие, которые, даже Бог не может осуществить без осуществления зла: это такое добро, которое *влечет* или *включает* злое состояние дел. Защита Свободной Воли может рассматриваться как усилие, направленное на то, чтобы показать возможность существования других видов добра, нежели те, осуществление которых Богом невозможно без дозволения зла. Это те добрые состояния дел, которые не включают зло, которые не влекут существование какого-либо зла вообще; тем не менее, Сам Бог не может осуществить их без дозволения зла.

Какова структура аргументации в защите Свободы Воли? И что Защитник Свободы Воли имеет в виду, когда он говорит, что люди уже свободны и должны быть свободны? Существенной для защиты Свободы Воли является *идея свободы в отношении к действию*. Если человек свободен в отношении к данному действию, тогда он свободен совершать это действие и свободен воздержаться от его совершения. Никакие предыдущие условия и (или) причинные законы не определяют, будет ли этот человек совершать действие или же не будет совершать его. В его власти в соответствующее время совершить действие и в его же власти воздержаться от него. Так понимаемую свободу не должно путать с непредсказуемостью. Мы могли бы предсказать, что вы будете делать в данной ситуации, даже если вы свободны в этой ситуации делать что-нибудь другое. Если я хорошо знаю вас, я могу предсказать, какие действия вы предпримете в ответ на некоторое множество условий. Отсюда не следует, что вы не свободны в отношении этого действия. Кроме того, я буду говорить о действии как *морально существенном* для данного человека, если для него могло бы быть неправильным выполнить это действие и

правильным — воздержаться от него, или наоборот. Выполнение обещания, например, будет в обычном случае морально существенным для человека, как и отказ от службы в армии. С другой стороны, есть черный хлеб (вместо белого) не было бы морально существенным. Далее, предположим, мы говорим, что человек *свободен существенно* в определенном случае, если он свободен в отношении морально существенного действия. И наконец, мы должны различать *моральное зло* и *зло естественное*. Первое является результатом свободной человеческой активности, а естественное зло есть любой другой вид зла¹².

Имея в виду эти определения и различения, мы можем предварительно установить Защиту Свободной Воли таким образом. Мир, содержащий создания, существенно свободные (свободно совершающие больше добрых, нежели злых действий), более ценен, при прочих равных условиях, чем мир, где нет свободных созданий вообще. Бог может сотворить свободные создания, но Он не *определяет* их поведение таким образом, чтобы оно было только правильным. Потому что если бы он делал так, они бы не были существенно свободными и не делали бы правильные вещи *свободно*.

Для сотворения созданий, способных к *моральному добру*, Он должен был, следовательно, сотворить создания, способные к моральному злу, а Он не мог дать этим созданиям свободу совершения зла и в то же самое время предотвратить совершение ими зла. И оказалось, как это ни печально, что некоторые из свободных созданий, сотворенных Богом, пошли в использовании их свободы в неверном направлении, а это и есть источник морального зла. Тот факт, что свободные создания иногда идут неверным путем, не может считаться аргументом ни против всемогущества Бога, ни против Его доброты. Он мог бы предвосхитить проявления морального зла только через устранение возможности морального добра.

Я говорил раньше, что Защитник Свободной Воли старается найти суждение, которое совместимо с

(1) Бог всемогущ, всеведущ и всецело добр

и которое вместе с (1) влекло бы, что существует зло. В соответствии с Защитой Свободы Воли мы должны найти это суждение среди уже обсужденных нами примеров. Суть Защиты Свободы Воли состоит в утверждении *возможности* того, что Бог не мог бы сотворить вселенную, содержащую моральное добро (или столько

морального добра, сколько содержится его в этом мире), без сотворения такой вселенной, которая содержала бы моральное зло. И если это так, тогда возможно, что Бог имеет хорошие резоны для сотворения содержащего зло мира.

Такая защита подвержена нескольким видам возражений. Например, некоторые философы говорят, что *причинный детерминизм и свобода*, что бы мы по этому поводу ни думали, не являются на самом деле несовместимыми¹³. Но если это так, тогда Бог мог бы сотворить свободные создания, которые свободны, но, будучи свободными и в совершении неверных действий, тем не менее были бы причинно детерминированы делать только то, что правильно. Таким образом, Он мог бы сотворить создания, которые свободны в совершении неверных действий, полагая, однако, что они не станут совершать какие-либо неверные действия — просто потому, что они причинно детерминированы делать только то, что правильно. Конечно, это противоречит *Защите Свободной Воли*, которая несовместима с предположением о детерминации Богом свободных созданий делать только правильные вещи. Но возможно ли на самом деле, чтобы все действия человека были причинно детерминированы и в то же время некоторые из них — свободны? Как так может быть? Согласно одной версии доктрины, сказать, что Джордж действует свободно в данных обстоятельствах, значит сказать только следующее: *если Джордж выбрал бы другой способ действий, он бы так и сделал*. Действие Джорджа *A* причинно определено, если некоторое событие *E* — событие вне его контроля — уже случилось, где состояние дел, заключающееся в осуществлении *E*, соединенное с *отказом* от совершения *A*, является причинно невозможным состоянием дел. Тогда можно непротиворечиво полагать как то, что действия человека причинно детерминированы, так и то, что некоторые из них свободны в уточненном смысле. Действительно, пусть все действия человека причинно детерминированы, так что он не мог бы в данных обстоятельствах сделать некоторый выбор или совершить некоторое действие, отличное от того, что он сделал или совершил. При этом все еще могло бы быть истинным то, что если бы он уже решил сделать по-другому, он бы и сделал по-другому. Следует допустить, что он не мог бы выбрать другое действие, но это совместимо с утверждением, что если бы он это сделал, все пошло бы совсем по-другому.

Такое возражение Защите Свободы Воли кажется в высшей степени неправдоподобным. Можно было бы с таким же успехом заявить, что пребывание человека в тюрьме на самом деле не ограничивает его свободу на том основании, что если бы он *не* был в тюрьме, то он был бы свободен пойти куда угодно. Поэтому я больше не буду обсуждать это возражение¹⁴.

Второе возражение более серьезно. Суть его в следующем. Конечно, вполне возможно делать только то, что правильно, даже если есть свобода делать то, что неверно. *Возможно*, в широком логическом смысле, что мог бы быть мир со свободными созданиями, которые всегда делают то, что верно. В этой идее определенно нет ничего *противоречивого*. Но Бог всемогущ, и его воля не имеет нелогических ограничений. Поэтому если возможно, что мог бы быть мир с созданиями, которые свободны делать то, что неверно, но никогда этого на самом деле не делают, то отсюда следует, что всемогущий Бог мог бы сотворить такой мир. Однако если это так, тогда Защита Свободной Воли должна быть ошибочной в своем настоянии на возможности того, что Бог всемогущ, но не способен сотворить мир, содержащий моральное добро, без дозволения морального зла. Дж. Л. Макки (см. с. 13) формулирует это возражение так:

«Если Бог сделал людей такими, что в своем свободном выборе они иногда предпочитают добро, а иногда зло, почему бы Он не мог сделать людей такими, чтобы они всегда выбирали добро? Если нет никакой логической невозможности в свободном выборе человеком добра, не может быть логической невозможности в свободном выборе человеком добра во всех случаях. Бог, тогда, при столкновении с проблемой выбора между сотворением невинных автоматов и сотворением свободно действующих существ, мог бы пойти в неверном направлении: для Него явно открыта лучшая возможность сотворения существ, которые могли бы действовать свободно, но всегда верно. Ясно, что Его неспособность достичь этой возможности несовместима с Его всемогуществом и всецелой добротой»¹⁵.

В чем, собственно, точка зрения Макки? Вот в чем. Возможно ли с позиций Защиты Свободной Воли, чтобы Бог был всемогущим и в то же время неспособным сотворить мир, содержащий моральное добро, без сотворения мира, содержащего моральное зло? Но, отвечает на это Макки, это ограничение Его воли творить несовместимо со всемогуществом Бога. Ведь определенно *возможно*, чтобы был мир, содержащий совершенно достойных людей — людей, которые существенно свободны, но всегда делают только то, что правильно. Конечно, есть *возможные миры*, содержащие моральное добро, но не содержащие морального зла. Но Бог, если Он всемогущ,

может сотворить любой возможный мир, какой только выберет. Поэтому *невозможно*, вопреки Свободе Воли, чтобы Бог одновременно и был всемогущ, и мог сотворить мир, содержащий моральное добро, только сотворением такого мира, который содержит моральное зло. Если Он всемогущ, единственным ограничителем Его воли являются *логические* ограничения. В этом случае не существует возможных миров, которых Он не мог бы сотворить.

Это тонкая и важная точка зрения. Согласно великому немецкому философу Г. В. Лейбницу, *этот* мир, действительный мир, должен быть лучшим из возможных миров. Его аргументация такова. Перед тем как Бог сотворил вообще что-либо, Он столкнулся с огромным выбором. Он мог бы создать или сделать действительными мириады различных возможных миров. Будучи всецело добрым, Он должен был выбрать для создания самый лучший из миров, которые он только мог создать; будучи всемогущим, Он был способен создать любой возможный мир, какой ему заблагорассудится. Он должен был, следовательно, выбрать самый лучший из всех возможных миров. Отсюда, *этот* мир, тот самый, который Им создан, должен быть лучшим из возможных. Макки, конечно, согласен с Лейбницем, что Бог, будучи всемогущим, мог бы создать любой мир, какой ему заблагорассудится, и должен был создать самый лучший из миров, какой только мог. Но в то время как Лейбниц выводит заключение, что этот мир, вопреки видимости, должен быть лучшим из возможных, Макки считает, в противоположность ему, что нет всемогущего, всецело доброго Бога. Потому что, говорит он, достаточно ясно, что этот нынешний мир не самый лучший из возможных миров.

Защитник Свободной Воли не согласится ни с Лейбницем, ни с Макки. Во-первых, скажет он, каковы соображения для полагания того, что *имеется* такая вещь, как лучший из возможных миров? Независимо от того, насколько восхитителен мир, — в котором сколько угодно людей пребывают в состоянии незамутненного блаженства, — разве невозможно, чтобы был еще лучший мир, в котором еще больше людей пребывают в состоянии еще большего незамутненного блаженства? Но что является действительно характерным и центральным для Защиты Свободной Воли, так это утверждение, что Бог, хотя Он и всемогущ, не мог бы актуализировать просто любой возможный мир, какой ему заблагорассудится.

**5. Во власти ли Бога
сотворить любой возможный мир,
который Ему заблагорассудится?**

Это и в самом деле решающий вопрос для Защиты Свободы Воли. Если мы хотим обсудить его глубоко и серьезно, мы должны обратиться к идее *возможных миров*. И первым важным пунктом является следующий: что это за вещь — возможный мир? Основная идея состоит в том, что возможный мир есть *способ, которым вещи могли бы иметь место, состояние дел* в некотором роде. Ранее мы говорили о состояниях дел, в частности о добрых и злых состояниях дел. Давайте рассмотрим эту идею более детально. Какого рода вещь, это состояние дел? Вот примеры:

Выигрывание Никсоном выборов в 1972 г.

Равенство $7 + 5$ числу 12

Смертность всех людей

и

Наличие серьезных проблем с загрязнением окружающей среды в Гэри (штат Индиана).

Это действительные состояния дел, то есть состояния дел, которые на самом деле *осуществлялись*. И каждому действительному положению дел соответствует истинное суждение — в приведенных выше случаях соответствующие суждения будут: *Никсон выиграл выборы в 1972 г.; $7 + 5$ равно 12; все люди смертны; Гэри (штат Индиана) имеет серьезные проблемы с загрязнением окружающей среды*. Суждение *p* соответствует состоянию дел *s*, так что если невозможно, чтобы *p* было истинным, а *s* нельзя было бы осуществить, то и невозможно, чтобы осуществилось *s*, а *p* было истино.

Но точно так же, как есть ложные суждения, так имеются и состояния дел, которые *не осуществляются* или *не являются действительными*. Переплывание Киссинджером Атлантического океана, пробегание Губертом Горацио Хамфри одной мили за четыре минуты были бы примерами таких положений дел. Некоторые состояния дел, которые не осуществляются, являются невозможными, например *вычерчивание Губертом квадратного круга, равенство $7 + 5$ числу 75 и наличие у Агню брата, который был единственным ребенком в семье*. Суждения, соответствующие таким состояниям дел, являются, конечно, необходимо ложными. Так что есть состояния дел, которые *осуществимы* или *действительны*, а также состояния, которые *неосуще-*

ствимы. Последние включают невозможные и возможные состояния. Возможный мир есть возможное состояние дел. Конечно, не каждое возможное состояние дел есть возможный мир.

Например, *пробегание Губертом одной мили за четыре минуты* есть возможное состояние дел, но не есть возможный мир. Без сомнения, это есть элемент многих возможных миров, но само по себе оно не столь объемно, чтобы быть одним из них. Чтобы быть возможным миром, состояние дел должно быть очень велико, чтобы быть *полным* или *максимальным*.

Для понимания идеи полноты нам нужна пара определений. Как мы уже видели выше (с. 23), состояние дел *A* включает состояние дел *B*, если невозможно, чтобы *A* было осуществимо, а *B* неосуществимо, или же конъюнкция состояний дел *A*, но не *B* — состояние дел, получаемое, если, и только если, *A* осуществимо, а *B* неосуществимо, — невозможно. Например, *восхождение Джимом Уиттекером на Эверест первым среди американцев* включает наличие среди американцев Джима Уиттекера. Оно также включает наличие восхождения на Эверест, чего-то такого, на что было совершено восхождение, отсутствие американцев среди первых восходителей на Эверест до того, как это сделал Джим Уиттекер, и тому подобное. Включение среди состояний дел подобно следованию или влечению среди суждений. Там, где состояние дел *A* включает состояние дел *B*, суждение, соответствующее *A*, влечет суждение, соответствующее *B*. Соответственно, Джим Уиттекер был первым американским восходителем на Эверест влечет Эверест был покорен, нечто было покорено восхождением и ни один американец не покорил Эвереста до Джима Уиттекера. Предположим, далее, что состояние дел *A* исключает состояние дел *B*, если невозможно, чтобы они оба были осуществлены, или если конъюнктивное состояние дел *A* и *B* является невозможным. Таким образом, *первое среди американцев восхождение Джима Уиттекера на Эверест* исключает *первое среди американцев восхождение Лютера Джерстата на Эверест*, как и *отсутствие каких-либо восхождений Уиттекера*. Если *A* исключает *B*, тогда соответствующее *A* суждение влечет отрицание соответствующего *B* суждения. Далее, давайте говорить, что *дополнением* состояния дел является такое состояние дел, которое осуществимо точно в том случае, когда *A* неосуществимо. (Или можно сказать, что дополнение *A*, назовем его *-A*, есть

состояние дел, соответствующее *отрицанию* суждения, соответствующего A). Имея эти определения, мы можем сказать, что состояние дел A *полно*, если, и только если, для каждого состояния дел B либо A *включает* B , либо A *исключает* B . (Мы могли бы выразить то же самое, сказав, что если A — полное состояние, тогда для каждого состояния B , A включает либо B , либо $\neg B$, дополнение B). А теперь можно сказать, что такое возможный мир: возможный мир есть некоторое возможное состояние дел, которое является полным. Если A есть возможный мир, тогда он говорит нечто обо всем: каждое состояние дел S либо включено в A , либо исключено им.

Соответствующее каждому возможному миру W множество суждений я назову *книгой о W* . Суждение входит в книгу о W точно в том случае, когда соответствующее ему состояние дел включено в W . Это можно выразить по-другому. Пусть суждение P истинно в мире W , если, и только если, *P было бы истинно, если бы W был действительным*, то есть, если и только если, невозможно, чтобы W был действительным миром, а P было бы ложным суждением. Тогда книга о W есть множество суждений, истинных в W . Подобно возможным мирам книги *полны*; если B есть книга, тогда для любого суждения P либо P , либо его отрицание будет членом B . Книга есть *максимальное непротиворечивое множество* суждений: оно столь велико, что добавление к нему другого суждения всегда даст противоречивое множество.

Конечно, для каждого возможного мира существует точно одна ему соответствующая книга (то есть для данного мира W имеется точно одна книга B такая, что каждый член B истинен в W). Для каждой книги имеется точно один мир, которому она соответствует. Поэтому каждый мир имеет свою книгу.

Должно быть ясно, что действительным является точно один мир. *По крайней мере* один мир должен быть действительным, так как множество истинных суждений является максимальным непротиворечивым множеством и, отсюда, книгой. Но тогда оно соответствует возможному миру, и возможный мир, соответствующий этому множеству суждений (так как это множество *истинных* суждений), будет действительным. С другой стороны, имеется *самое большее* один действительный мир. В самом деле, предположим, что имеется два таких мира: W и W' . Эти миры не могут оба включать одни и те же состояния дел; если бы они их включали, они были бы одним и тем же миром. Поэтому должно быть по крайней

мере одно состояние дел S такое, что W включает S , а W' не включает. Но возможный мир является максимальным; следовательно, W' включает дополнение S к S . Поэтому если бы оба мира W и W' были действительными, как мы это предположили, тогда S и $\bar{S}$ оба были бы действительными состояниями дел, что невозможно. Поэтому не может быть больше одного возможного мира, являющегося действительным.

Лейбниц указывал, что суждение p необходимо, если оно истинно в каждом возможном мире. Мы можем добавить, что p возможно, если оно истинно в одном мире, и невозможно, если оно не является истинным ни в одном возможном мире. Далее, p влечет q , если не существует возможного мира, в котором p истинно и q ложно; и p совместимо с q , если имеется по крайней мере один мир, в котором оба суждения p и q истинны.

Другая особенность возможных миров состоит в том, что люди (и другие вещи) *существуют* в них. Ясно, что каждый из нас существует в действительном мире; но личность существует также во многих возможных мирах, отличных от действительного мира. Было бы ошибочно, конечно, представлять все возможные миры как нечто такое, что «протекает» в то же самое время, с одними и теми же лицами, имеющими двойников во всех мирах и действительно существующими в самых различных вариантах. Это вовсе не то, что имеется в виду, когда говорят о существовании одного и того же лица в различных возможных мирах. А подразумевается вот что: человек Павел существует в каждом из возможных миров W таких, что если бы W был действительным, то Павел должен был бы существовать — действительно существовал бы. Предположим, что Павел был бы теннисистом. Тогда мир, в котором это осуществимо, не мог бы быть действительным миром: некоторый другой мир, скажем W' , мог бы тогда быть осуществлен. Если бы W' был действительным, Павел должен был бы существовать; поэтому Павел существует в W' . (Конечно, есть еще другие миры, в которых Павел не существует — например миры, в которых вовсе нет людей). Соответственно, когда мы говорим, что Павел существует в мире W , мы имеем в виду, что Павел *должен был бы* существовать, будь мир W действительным. Можно изложить ситуацию и так: Павел существует в каждом мире W , включающем состояние дел, которое, в свою очередь, состоит в существовании Павла. Можно сказать еще про-

ще: Павел существует в тех мирах, книги о которых содержат суждение *Павел существует*.

Но нет ли тут затруднения с аргументацией? Ведь есть много людей с именем «Павел»: апостол Павел, Павел I, Российский самодержец и много других знаменитых Павлов. Так кто имеется в виду, когда говорится «Павел существует»? Ответ связан с тем фактом, что книги содержат *суждения* — а не предложения. Они содержат такого рода вещи, выражению и утверждению которых служат предложения. И одно и то же предложение, например «Аристотель мудр», может быть использовано для выражения многих различных суждений. Когда это предложение исповедовал Платон, он утверждал суждение, приписывающее мудрость своему знаменитому другу; когда это предложение использует Джеки Онассис, она утверждает суждение, приписывающее мудрость своему богатому мужу. Они являются различными суждениями (мы могли бы даже полагать, что они различаются по своему истинностному значению), но они выражены одним и тем же предложением. Как правило (но не всегда), у нас нет проблем в определении того, которое из нескольких суждений, выражаемых некоторым предложением, уместно в соответствующем контексте. Поэтому в нашем случае данный человек Павел существует в мире *W*, если, и только если, книга о *W* содержит суждение, говорящее, что он — определенная личность — существует. Не имеет отношения к делу тот факт, что мы используем для выражения этого суждения предложение, которое может быть использовано и для других суждений.

После экскурса в природу книг и миров мы можем вернуться к нашему вопросу. Мог бы Бог сотворить точно такой мир, какой Он выберет? Однако перед тем как заняться этой проблемой, мы должны заметить, что, сторого говоря, никаких возможных миров или состояний дел Бог вовсе не может *сотворить*. Созданное им — это небеса, земля и все, что есть в них и на них. Но Он не сотворил состояний дел. Имеется, например, состояние дел, заключающееся в существовании Бога, или состояние дел, заключающееся в Его несуществовании. То есть имеется такая вещь, как состояние дел, заключающееся в существовании Бога, и такая вещь, как состояние дел, заключающееся в несуществовании Бога, точно так же, как есть два суждения: *Бог существует* и *Бог не существует*. Теист верит, что первое состояние дел действительно и первое суждение истинно. Атеист

верит, что второе состояние дел действительно и второе суждение истинно. Но, конечно, оба суждения *существуют*, несмотря на то, что истинным из них является только одно. Подобным же образом, здесь есть два состояния дел, точно одно из которых является действительным. Поэтому оба состояния дел *существуют*, но только одно из них *осуществимо*. И Бог не сотворил ни одного из них, так как никогда не было такого времени, когда бы они не существовали. Не сотворял Он и состояния дел, заключающегося в существовании земли: было время, когда наша земля не существовала, но не было такого времени, когда состояние дел, заключающееся в существовании земли, не существовало. В самом деле, Бог совсем не являлся причиной существования вообще никакого состояния дел. Он выполнял действия определенного рода — например, творя небеса и землю, результирующиеся в *актуализации* определенных состояний дел. Бог *актуализирует* состояния дел. Он делает действительным возможный мир, который осуществим, но Он не творит его. И в то время как Он сотворил Сократа, Он не сотворил состояния дел, заключающегося в существовании Сократа¹⁶.

Помятуя об этом, вернемся к нашему вопросу. Прав ли атеолог в полагании того, что если Бог всемогущ, тогда Он мог бы актуализировать или сотворить любой мир, который Ему только заблагорассудится? Ясно, что неправ. Во-первых, мы должны спросить себя, является ли Бог *необходимым* или *случайным* существом? *Необходимое* существо таково, что оно существует в каждом возможном мире, которое могло бы существовать вне зависимости от того, какой из возможных миров был актуализирован. Случайное существо существует только в некоторых возможных мирах. Если Бог не есть необходимое существо (и многие, вероятно бóльшая часть теистов, полагают, что Он таковым не является), тогда достаточно очевидно, что будет много внешних миров, которые Он не мог бы актуализировать, — все те, например, в которых Он не существует. Ясно, что Бог не мог бы сотворить мир, в котором он даже не существует.

Поэтому если Бог является существом контингентным, тогда имеется много таких возможных миров, сотворить которые не в Его власти. Но это никак не относится к существу рассматриваемого нами вопроса. Потому что атеолог может настаивать на своем подходе, если он изменит аргументацию во избежание этой трудности; вероятно, он скажет что-нибудь вроде следующего. Если

Бог всемогущ, тогда Он мог бы актуализировать любой из тех возможных миров, *в которых Он существует*. Поэтому если Он существует и всемогущ, Он мог бы актуализировать (вопреки Защите Свободной Воли) любой из тех возможных миров, в которых Он существует и в которых существуют свободные создания, которые не делают неверных вещей. Он мог бы актуализировать миры, содержащие моральное добро, но не моральное зло. Верно ли это?

Давайте начнем с тривиального примера. Вы и Павел только что вернулись из Австралии с охоты; вы охотились на неуловимого двухбородчатого казуара. Павел поймал трубкозуба, ошибочно приняв его за казуара. Мирное поведение животного покорило, пленило Павла, и он глубоко привязался к нему. По возвращении в Штаты вы предложили Павлу 500 долларов за его трубкозуба и получили грубый отказ. Позднее вы спрашиваете себя: «Что он сделал бы, если бы я предложил ему 700 долларов?». Что же в точности вопрошаете? А вот что: продал бы ли вам при некотором *специфическом множестве условий* Павел свое животное?

Эти условия включают ваше ему предложение 700 долларов за трубкозуба вместо 500 долларов, при всех прочих одинаковых, насколько это возможно, условиях уже случившегося. Пусть S' будет этим множеством условий или состоянием дел. В S' входит состояние дел, заключающееся в вашем предложении Павлу 700 долларов (вместо тех 500 долларов, которые вы на самом деле ему предложили); конечно, сюда не входит *принятие* им вашего предложения, не входит и его *отказ* от него, поскольку во всем остальном условия являются точно такими же, какими они были в действительном мире. Поэтому, например, S' включает свободу Павла в принятии предложения и свободу в отказе от него, и если на самом деле предложение за трубкозуба доходило до 650 долларов, тогда S' включает состояние дел, заключающееся в дохождении цены до 650 долларов. Поэтому мы могли бы наш вопрос поставить как вопрос о том, какое из условных утверждений является истинным:

(23) Если бы состояние дел S' осуществилось, то Павел принял бы предложение

или

(24) Если бы состояние дел S' осуществилось, то Павел не принял бы предложения.

Кажется ясным, что по крайней мере одно из этих условных предложений истинно, но никак не оба, и, стало быть, истинно точно одно из них.

Поскольку S' не включает ни принятия Павлом предложения, ни отказа от него, антецедент (23) и (24) не влечет консенвентов обоих суждений. То есть:

(25) S' осуществлено
не влечет ни

(26) Павел принял предложение.
ни

(27) Павел не принял предложения.

Поэтому есть возможные миры, в которых оба суждения (25) и (26) истинны, а также другие возможные миры, в которых истинны суждения (25) и (27).

Мы сейчас в состоянии уловить важный факт. Либо (23), либо (24) на самом деле истинно: в любом случае, есть возможные миры, которые Бог не мог бы актуализировать. Предположим прежде всего, что (23) истинно. Тогда за пределами воли Бога сотворить мир, в котором (1) Павел свободен продать трубкозуба и свободен отказаться и в котором другие состояния дел, входящие в S' , осуществимы, и (2) Павел не продает. То есть за пределами Его воли сотворить мир, в котором истинны оба суждения — (25) и (27). Имеется по крайней мере один возможный мир, подобный этому, но Бог, вопреки Его всемогуществу, не мог бы его актуализировать. Действительно, пусть W будет таким миром. Для актуализации его Бог должен позволить, чтобы осуществилась свобода Павла в отношении этого действия и чтобы осуществились другие состояния дел, включенные в S' . Но (23), по нашему предположению, истинно; поэтому если Бог актуализирует S' и оставляет Павла *свободным* в отношении этого действия, то тот продал бы животное; в этом случае W не был бы действительным. Если бы, с другой стороны, Бог *осуществил* отказ Павла продавать животное или же *вынудил* его отказаться от продажи, тогда Павел не был бы свободен в отношении этого действия; тогда S' не был бы действительным (так как S' включает свободу Павла в отношении к нему) и W не был бы действительным, поскольку W включает S' .

Конечно, если бы было истинным (24), а не (23), тогда другой класс миров был бы за пределами возможностей Бога в смысле их актуализации; в этот класс входят те миры, в которых осуществлено S' и Павел *продает* своего трубкозуба. Это миры, в которых (25) и

(26) оба истинны. Но истинным может быть либо (23), либо (24). Следовательно, это те миры, которые Бог не мог бы актуализировать. Если мы рассмотрим вопрос о том, мог ли Бог сотворить мир, в котором, скажем, (25) и (26) оба были бы истинными, мы увидим, что ответ на него зависит от определенного рода фактов; он зависит от того, что Павел свободно выбрал бы сделать в определенной ситуации. Поэтому имеется некоторое множество миров, сотворение которых Богом зависит от Павла¹⁷.

Это был пример с прошедшим временем. Вероятно, было бы полезно рассмотреть случай с будущим временем, поскольку он мог бы больше соответствовать ситуации с выбором Богом возможного мира для актуализации. В некоторый момент времени t в ближайшем будущем Морис будет свободен в отношении некоторого незначительного действия — скажем, съесть овсянку на завтрак. То есть в момент t Морис будет свободен съесть овсянку, но также свободен и съесть что-нибудь еще, например бутерброд. Далее, предположим, мы рассматриваем S' , состояние дел, которое включено в действительный мир и которое включает свободу Мориса в отношении поедания овсянки в момент t . То есть S' включает свободу Мориса в момент t есть овсянку и свободу отказаться от нее. Однако S' не включает поедания Морисом овсянки, не включает оно и отказа от нее. Потому что остальная часть S' подобна, насколько это возможно, действительному миру. В частности, есть много условий, которые осуществлены в момент t и *прямо относятся* к его выбору — такие условия, например, как тот факт, что он не ел овсянку позднее; что его жена рассердится, если он не будет есть ее, и т. п., и S' включает каждое из таких условий. Бог, без сомнения, знает, что Морис будет делать в момент t , если S осуществимо; Он знает, какое действие Морис мог бы выполнить свободно, если бы S было действительным. То есть Бог знает, что одно из следующих условий является истинным:

(28) Если бы S' было осуществимо, Морис был бы свободен в поедании овсянки

или

(29) Если бы S' было осуществимо, Морис был бы свободен в отказе от овсянки.

Мы можем не знать, какое из них является истинным, и сам Морис может не знать этого, но Бог-то знает.

Поэтому либо Бог знает, что (28) истинно, либо Он знает, что таковым является (29). Давайте предположим

это в отношении (28). Тогда есть возможный мир, который Бог, хоть и всемогущий, не может сотворить. Действительно, рассмотрим возможный мир W' , разделяющий S' с действительным миром (и который я назову Кроносом), в котором Морис не ест овсянку. (Мы знаем, что такой мир *имеется*, так как S' не включает поедание Морисом овсянки.) S' осуществляется в W' , точно так же это имеет место в Кроносе. В самом деле, в W' есть все точно то же, что и в Кроносе в момент t . Но в то время как Морис в Кроносе ест овсянку в момент t , в W' он этого не делает. Мир W' является полностью возможным, но сотворить его или сделать его действительным не во власти Бога. Потому что для этого Он должен актуализировать S' . Но (28) на самом деле истинно. Поэтому если Бог актуализировал S' (что он должен был сделать для сотворения W') и оставил Морису свободу действия в рассматриваемом вопросе, тогда Морис съест овсянку, и в этом случае, конечно же, W' не будет действительным. Если, с другой стороны, Бог заставляет Мориса *отказаться* от овсянки, тогда Морис не будет свободен в поедании ее. Это означает опять-таки, что W' не является действительным миром, поскольку в W' Морис был свободен в поедании овсянки (даже если он и ел ее). Поэтому если (28) истинно, тогда этот мир W' таков, что Бог не может его сделать действительным; не в Его власти актуализировать этот мир, несмотря на Его всемогущество, а W' — возможный мир.

Конечно, если истинным является (29), мы получим подобный же результат. Тут тоже будут возможные миры, которые Бог не может актуализировать. Это были бы такие миры, которые разделяют S' с Кроносом и в которых Морис ест-*таки* овсянку. Но истинным является либо (28), либо (29); поэтому в любом случае есть возможный мир, который Бог не может сотворить. Если мы рассмотрим мир, в котором осуществляется S' и в котором Морис свободно выбирает поедание овсянки в момент t , мы видим, что вопрос о том, волен или нет Бог актуализировать этот мир, зависит от того, что Морис делал бы, будь он свободен в определенной ситуации. Соответственно, есть большое число возможных миров, актуализация которых Богом зависит от Мориса. Конечно, это от Бога зависит, сотворить или нет Мориса, и от Бога же зависит, сделать или нет его свободным в отношении поедания овсянки в момент t . (Бог мог бы, если Ему заблагорассудится, заставить его подчиниться ужасной конской одержимости, заболев которой некото-

рые люди и большинство лошадей обнаруживают *психологическую невозможность* отказа от овса или его продуктов.) Но если Он сотворил Мориса, и сотворил его свободным в отношении этого действия, тогда выполнил ли Морис это действие или нет, зависит от Мориса, а не от Бога¹⁸.

Теперь мы можем вернуться к защите Свободной Воли и проблеме Зла. Защитник Свободной Воли, если вы вспомните, настаивает на возможности того, что не во власти Бога сотворить мир, содержащий моральное добро, без того, чтобы сотворить мир, содержащий и зло. Его атеологический оппонент, например Макки, согласен с Лейбницем в настоянии на том, что *если* Бог всемогущ (во что верит теист), то отсюда *следует*, что Он мог бы сотворить любой возможный мир, какой Ему только заблагорассудится. Мы теперь видим, что это-то убеждение — назовем его «Ошибкой Лейбница» — и является ошибкой. Атеолог прав, полагая, что есть много возможных миров, содержащих моральное добро, но не содержащих зла; ошибка же его лежит в повторении Ошибки Лейбница. Поэтому одна из его посылок — о том, что Бог, если Он всемогущ, мог бы актуализировать любой мир, который ему только заблагорассудится, — ложна.

6. Мог бы Бог сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла?

Давайте теперь резюмируем логику ситуации. Защитник Свободной Воли заявляет, что возможно суждение

(30) Бог всемогущ, но не в Его власти сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла.

В ответ атеолог настаивает на том, что есть возможные миры, содержащие моральное добро, но без морального зла. Он добавляет, что всемогущее существо могло бы актуализировать любой возможный мир, который выберет. Поэтому если Бог всемогущ, то отсюда следует, что Он мог бы актуализировать мир, содержащий моральное добро, но без морального зла. Отсюда (30), вопреки утверждению Защитника Свободной Воли, не является возможным. Мы видели, что его вторая посылка — Ошибка Лейбница — ложна.

Это, конечно, не разрешает спора в пользу Защитника Свободной Воли. Ошибка Лейбница (вполне подходя-

ще для ошибки) ложна: но это не показывает, что (30) возможно. Чтобы показать это последнее, мы должны продемонстрировать возможность того, что среди миров, которые Бог не мог бы актуализировать, есть все миры, содержащие моральное добро, но без морального зла. Как можно подойти к этому вопросу?

Предположим, вместо выбора овсянки на завтрак или продажи трубказуба мы рассматриваем взятку как морально значимое действие. Карли Смит, мэр Бостона, противился прокладке автомобильного шоссе, поскольку это потребовало бы сноса Старой Северной Церкви и других старинных домов. Л. В. Смидс, директор строительного дорожного треста, спросил его, не снимет ли он запрета за 1 миллион долларов. «Конечно», — ответил тот. «А устроили бы вас 2 доллара?», — спросил Смидс. «За кого вы меня принимаете?», — последовал возмущенный ответ. «Тогда дело в шляпе, — ухмыльнулся Смидс, — остается только сбить вашу цену». Смидс предложил взятку в 35 тысяч долларов; не желая порывать с доброй старой традицией политиков Штата, Карли принял предложение. Смидс провел бессонную ночь, мучаясь сомнениями, не мог ли он купить Карли за 20 тысяч?

Теперь предположим, что Карли свободен в отношении принятия взятки — свободен взять и свободен отказаться. И предположим, далее, что он взял ее. То есть предположим, что

(31) Если бы Смидс предложил Карли взятку в 20 тысяч, тот принял бы ее.

Если (31) истинно, тогда имеется состояние дел S' такое, что оно (1) включает предложение взятки Карли в сумме 22 тысяч, (2) не включает ни его согласия, ни отказа от взятки, (3) во всех остальных моментах как можно больше подобно действительному миру.

Просто для того, чтобы убедиться, что S' включает все имеющие отношение к делу обстоятельства, давайте предположим, что это *максимальный мировой сегмент*. То есть добавим к S' любое совместимое с ним состояние, но до этого не включенное в него, и тогда результатом будет целый возможный мир. Мы могли бы рассматривать это следующим образом: S' включено в по крайней мере один мир, W , в котором Карли берет взятку, и в по крайней мере один мир W' , в котором он от нее отказывается. Если S' есть максимальный мировой сегмент, тогда S' есть то, что остается от W , когда оттуда удалено *Карли берет взятку*, а также то, что остается

от W' , когда оттуда удалено Карли отказывается от взятки. Более точно, если S' есть максимальный мировой сегмент, тогда каждое возможное состояние дел, исключающее S' , но не исключаемое им, есть возможный мир. Поэтому если (31) истинно, тогда имеется максимальный мировой сегмент S' , который (1) включает предложение Карли взятки в 20 тысяч долларов; (2) не включает ни принятия взятки, ни отказа от нее; (3) во всем остальном похож на действительный мир сколь возможно полно — в частности, он включает свободу Карли в отношении ситуации со взяткой — и такой, что (4) если бы он был действительным, тогда Карли принял бы взятку. То есть

(32) Если бы S' было действительным, тогда Карли принял бы взятку

истинно.

Имеется, конечно, по крайней мере один возможный мир W' , в котором S' действительно и Карли не берет взятку. Но Бог не мог сотворить W' ; для того, чтобы сделать это, Он был бы обязан актуализировать S' , оставляя Карли свободным в отношении принятия взятки. Но при этих условиях Карли, как в этом нас заверяет (32), принял бы взятку, и поэтому так сотворенный мир не мог бы быть состоянием S' .

Карли, как мы видели, не более продажен, чем участники Уотергейта. Но могут прийти и еще худшие типы. Конечно, имеются возможные миры, в которых Карли значительно свободен (то есть свободен в отношении морально значимого действия) и никогда не делает ничего плохого. Но печальная истина о Карли может быть такой. Рассмотрим любой из таких возможных миров, скажем W' ; в нем Карли значительно свободен, и поэтому в W' есть такие действия, которые морально значимы для него и в отношении которых он свободен. Но по крайней мере одно из этих действий — назовем его A — обладает следующим специфическим свойством: имеется максимальный мировой сегмент S' , осуществимый в W' и такой, что (1) S' включает свободу Карли в отношении A , но не содержит ни выполнения им действия A , ни отказа от его выполнения; (2) S' во всем остальном подобен W' сколь возможно полно; (3) если S' было бы действительным, Карли совершил бы ошибку в отношении A ¹⁹. (Заметим, что это третье условие справедливо на самом деле в действительном мире; но оно не справедливо в мире W').

Это означает, конечно, что Бог не мог бы актуализировать W' . Потому что для этого Он должен был бы обязательно актуализировать S' ; но тогда Карли совершил бы ошибку в отношении A . Так как в W' он никогда не совершает ошибки, мир, таким образом актуализированный, не был бы W' . С другой стороны, если Бог *вынуждает* Карли не совершать ошибки или же *осуществить* ситуацию, в которой не делается ошибки, тогда Карли не свободен в отношении A , и еще раз можно убедиться, что действительным миром является не мир W' . Соответственно, Бог не может сотворить W' . Но W' был как раз одним из миров, в которых Карли значительно свободен, но всегда делает только то, что правильно, то есть не совершает ошибки. Следовательно, не во власти Бога сотворить мир, в котором Карли делает моральное добро, но не делает морального зла. Каждый мир, который может актуализировать Бог, является таким, что если Карли значительно свободен в нем, он предпринимает по крайней мере одно неверное действие.

Ясно, что Карли находится в серьезном затруднении. Я называю расстройство, которым он страдает, *межмировой греховностью*. (Я оставляю для домашнего задания сравнение межмировой греховности с «всеобщей греховностью» Кальвина.) Прибегая к точному определению, мы имеем:

- (33) Человек P страдает межмировой греховностью, если, и только если, справедливо следующее: для каждого мира W такого, что P значительно свободен в W и P делает в W только то, что верно, имеется действие A и максимальной мировой сегмент S' , такие, что
- (1) S' включает моральную значимость действия A для P
 - (2) S' включает свободу P в отношении A
 - (3) S' включено в W и не включает ни совершения лицом P действия A , ни отказа P от совершения A
 - (4) Если бы S' было действительным, P совершил бы ошибку в отношении A .

(При осмыслении этого определения помните, что (4) должно быть истинно на самом деле, в действительном мире — но не в этом мире W .)

Важность идеи межмировой греховности заключается в том, что если человек страдает ею, тогда не во власти Бога актуализировать любой мир, в котором этот чело-

век значительно свободен, но не делает ошибки — то есть мир, в котором он делает моральное добро, но не делает морального зла.

Мы рассматриваем решающее утверждение Защитника Свободной Воли, а именно утверждение, что

(30) Бог всемогущ, но не в Его власти было сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла.

Какое отношение к этому имеет межмировая греховность? А вот какое. Очевидна возможность того, что должны быть люди, страдающие межмировой греховностью. Более того, возможно, что *все* страдают ею. И если бы эта возможность была действительной, тогда Бог, как бы ни был Он всемогущ, не мог бы сотворить возможный мир такой, чтобы он содержал как раз тех лиц, которые на самом деле существуют, и содержал моральное добро, но без морального зла. Потому что для этого Он должен был бы сотворить лиц, значительно свободных (в противном случае не было бы морального добра), но страдающих межмировой греховностью. Такие лица делают ошибки в отношении по крайней мере одного действия в некотором мире, который Бог мог бы актуализировать и в котором они свободны в отношении морально значимых действий. Поэтому ценой сотворения мира, в котором они делают моральное добро, является сотворение такого мира, в котором они делают также моральное зло.

7. Межмировая греховность и сущность

Мы можем подумать, что это разрешает вопрос в пользу Защитника Свободной Воли. Но на самом деле это не так. Действительно, все существующие в Кроносе, то есть в действительном мире, люди страдают межмировой греховностью. Отсюда не следует, что Бог не мог бы сотворить мира, содержащего моральное добро, не сотворив мира, содержащего моральное зло. Бог мог бы сотворить *других людей*. Вместо того чтобы сотворить нас, то есть людей, существующих в Кроносе, Он мог бы сотворить мир, содержащий людей, но не содержащий ни одного из нас — или, вероятно, содержащий некоторых из нас вместе с другими, кто не существует в Кроносе. И, вероятно, если бы Он сделал это, Он мог бы сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла.

Может быть. А может быть, и нет. Давайте тщательно посмотрим на этот вопрос. Пусть W будет миром, отличным от Кроноса, содержащим значительно свободного человека x , не существующего в Кроносе. Давайте предположим, что этот человек x делает только правильные вещи. Я не вижу причины сомневаться в *существовании* таких миров, но какие причины имеются у нас для предположения, что Бог мог бы сотворить любой из таких миров? Откуда мы знаем, что Он может? Для ответа на этот вопрос мы должны углубиться в идею *индивидуальной природы*, или *сущности*. Ранее я говорил (с. 38), что один и тот же индивид, например Сократ, существует в различных возможных мирах. В некоторых из них он имеет свойства, совершенно отличные от тех, которыми он обладает в Кроносе — действительном мире. Но некоторые из его свойств таковы, что он обладает ими в каждом из возможных миров, в которых он существует. Это есть *существенные свойства*²⁰. Среди них будут некоторые свойства, являющиеся *тривиально существенными* — такими как *быть неженатым, будучи холостяком; быть либо шести футов роста либо другого какого-либо роста; быть себе-тождественным* и т.п. Другой и более интересный вид существенного свойства может быть объяснен таким образом. Сократ имел свойство курносости. Это свойство, как можно предположить, не является существенным для него; у него мог быть совсем другой нос. Поэтому есть возможные миры, в которых он не является курносым. Пусть W' будет некоторым миром. Если бы W' был действительным миром, Сократ не был бы курносым; то есть Сократ имеет свойство *быть некурносым в W'* . Потому что сказать, что объект x имеет свойство такого рода — свойство иметь P в W , где P есть свойство, а W — возможный мир, — это просто сказать, что *x имел бы P , если бы W был действительным миром*. Свойства подобного рода — *индекс-мировые свойства*²¹. Сократ имеет индекс-мировое свойство *быть некурносым в W'* . Он имеет это свойство в Кроносе, в действительном мире. С другой стороны, в W' Сократ имеет свойство *быть курносым в Кроносе*. Действительно, предположим, что W' был действительным миром; тогда, в то время как Сократ не мог бы быть курносым, было бы истинным, что *если бы Кронос был действительным миром, Сократ был бы курносым*.

Я полагаю очевидным, что если Сократ и в самом деле является курносым в Кроносе, в действительном мире,

тогда истинно в каждом мире, что Сократ курнос в Кроносе²². Поэтому он имеет свойство быть курносым в Кроносе в каждом мире, в котором он существует. Это свойство, следовательно, существенно для него; нет такого мира, в котором он существует и не обладает этим свойством. В самом деле, как легко видеть, каждое его индекс-мировое свойство будет для него существенным и каждое *отсутствующее* у него индекс-мировое свойство будет таким, что дополнение этого свойства будет существенным.

Но сколько у него индекс-мировых свойств? Весьма мало. Мы должны заметить, что для любого мира W и свойства P имеется индекс-мировое свойство *имеет P в W* и любое такое индекс-мировое свойство таково, что Сократ имеет либо его, либо его дополнение — свойство *не иметь P в W* . Потому что для любых мира W и свойства P либо верно, что Сократ должен иметь P , будь W действительным миром, либо ложно, что Сократ должен иметь P при этом условии. Поэтому каждое индекс-мировое свойство P таково, что либо Сократ имеет P существенно, либо его дополнение P является существенным для него.

Теперь предположим, что мы определяем *сущность* Сократа как множество существенных для него свойств. Его сущность есть множество свойств, каждое из которых существенно для него, и это множество содержит все его индекс-мировые свойства вместе с некоторыми другими. Далее, очевидно, как я полагаю, что никакой другой человек не имеет всех свойств этого множества. Другой человек мог бы иметь *некоторые* из тех же самых индекс-мировых свойств, что имеет Сократ: он, например, мог бы быть курносым в Кроносе. Но он не мог бы иметь всех индекс-мировых свойств Сократа, потому что в противном случае он просто *был бы* Сократом. Поэтому нет такого человека, который разделял бы с Сократом его сущность. Но мы можем сделать более сильное утверждение: *не может быть* вообще такого человека. Потому что он был бы в точности Сократом и, отсюда, вообще не *другим* человеком. Сущность Сократа, следовательно, есть множество свойств, каждое из которых он имеет существенно. Далее, нет и не могло бы быть, такого человека, отличного от Сократа, который имел бы все свойства этого множества. И наконец, сущность Сократа содержит *полное* множество индекс-мировых свойств — то есть если P является индекс-мировым свойством, тогда либо P есть член сущности Сократа, либо таковым является $\bar{P}$ ²³.

Возвращаясь к Карли, вспомним, что он страдает межмировой греховностью. Этот факт влечет кое-что интересное о сущности Карли, назовем ее Карлиность. Возьмем те миры W , в которых свойства *значительно свободен в W и никогда не делает плохого в W* входят в сущность Карли. Каждый из этих миров обладает важным свойством, если Карли страдает межмировой греховностью. Каждый из них таков, что Бог не мог бы сотворить или актуализировать его. Это видно из следующего. Предположим, W' есть некоторый мир, такой, что сущность Карли содержит свойство *значительно свободен в W' , но никогда не делает плохого в W'* . То есть W' есть мир, в котором Карли значительно свободен, но всегда делает только правильные вещи. Но, конечно, Карли страдает межмировой греховностью. Это значит, что имеются действие A и максимальный мировой сегмент S' такие, что

- (1) S' включает моральную значимость A для Карли
- (2) S' включает свободу Карли в отношении A
- (3) S' включено в W' , но не содержит ни выполнения A , ни отказа от выполнения A
- (4) Если S' было бы действительным, Карли совершил бы ошибку в отношении A .

Но тогда (согласно аргументации на с. 48) Бог не мог бы сотворить W' или сделать действительный мир похожим на него. Потому что для этого он должен был бы сделать S' осуществимым; и тогда Карли совершил бы ошибку в отношении A . Так как в W' он всегда поступает правильно, W' не мог бы быть действительным миром. Поэтому если Карли страдает межмировой греховностью, тогда сущность Карли имеет это свойство: Бог не мог бы сотворить такого мира W' , что Карлиность содержит свойства *значительно свободен в W и всегда поступает правильно в W* .

Мы можем использовать эту связь между межмировой греховностью Карли и его сущностью в качестве основания для определения межмировой греховности, применимой скорее к сущности, нежели к личности. Сначала мы должны заметить, что если E есть сущность личности, тогда эта личность есть проявление E ; эта личность есть вещь, проявляющая каждое свойство в E . Для того чтобы проявить сущность, Бог творит личность, имеющую эту сущность, и сотворением личности Он проявляет сущность. Теперь мы можем сказать, что

(34) Сущность *E* страдает межмировой греховностью, если, и только если, для каждого мира *W* такого, что *E* содержит свойства значительно свободен в *W* и всегда поступает правильно в *W*, имеются действие *A* и максимальный мировой сегмент *S'* такие, что

- (1) *S'* включает проявление *E*, проявление *E* свободно в отношении к *A* и *A* морально значимо для проявления *E*,
- (2) *S'* включено в *W'*, но не включает ни проявления *E*, ни выполнения им действия *A*, ни отказа от него,
- (3) если бы *S'* было действительным, тогда проявление *E* делало бы ошибку в отношении *A*.

Теперь видно, как я надеюсь, что если сущность *E* страдает межмировой греховностью, тогда не во власти Бога актуализировать возможный мир *W* такой, что *E* содержит свойства значительно свободен в *W* и всегда поступает правильно в *W*. Отсюда, не во власти Бога сотворить мир, в котором *E* имеет проявление, и это проявление значительно свободно, но всегда поступает правильно.

Здесь есть вот какой интересный факт: вполне возможно, что каждая сотворенная сущность — каждая сущность, включающая свойство быть сотворенной Богом, — страдает межмировой греховностью. Предположим, что это истинно. Тогда Бог может сотворить мир, содержащий моральное добро, только путем сотворения значительно свободных личностей. И так как каждая личность есть проявление сущности, Он может сотворить свободные личности только через проявление некоторых сущностей. Но если каждая сущность страдает межмировой греховностью, тогда независимо от того, какие сущности проявляются Богом, получающиеся при этом личности, если они будут свободны в отношении морально значимых действий, будут всегда выполнять по крайней мере одно неверное действие. Если каждая сущность страдает межмировой греховностью, тогда не во власти Бога сотворить миры, содержащие моральное добро, но без морального зла. Он мог бы сотворить миры, в которых моральное зло заведомо перевешивалось бы моральным добром, но не в Его власти сотворить миры, содержащие моральное добро, но без морального зла. И это вопреки тому, что Он является всемогущим. При этих условиях Бог мог бы сотворить мир без морального зла только за

счет сотворения мира без значительно свободных личностей. Но есть возможность того, что каждая сущность страдает межмировой греховностью, и поэтому есть возможность того, что Бог не мог бы сотворить мира, содержащего моральное добро, но без морального зла.

8. Оправданная Защита Свободной Воли

Если изложить аргументацию Защитника Свободной Воли в формальном виде, то, как вы помните, цель его состоит в демонстрации совместимости суждения

(1) Бог всемогущ, всеведущ и всецело добр
с суждением

(3) Имеется зло.

Как мы только что видели, возможно

(35) Не во власти Бога сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла,

и это суждение совместимо со всемогуществом и всеведением Бога. Но оно явно совместимо с (1). Поэтому мы можем использовать это для демонстрации совместимости (1) и (3). В самом деле, рассмотрим суждения:

(1) Бог всемогущ, всеведущ и всецело добр

(35) Не во власти Бога сотворить мир, содержащий моральное добро, не сотворяя мира, содержащего зло,

и

(36) Бог сотворил мир, содержащий моральное добро.

Эти суждения, как можно убедиться, совместимы — т. е. их конъюнкция является возможным суждением. Но взятые вместе они влекут

(3) Имеется зло.

Потому что (36) говорит, что Бог сотворил мир, содержащий моральное добро; оно вместе с (35) влечет, что Он сотворил и мир, содержащий моральное зло. Но если мир содержит моральное зло, тогда он содержит зло. Поэтому (1), (35) и (36) совместно непротиворечивы и влекут (3); отсюда, (1) совместимо с (3) и, как следствие этого, множество А непротиворечиво. Следует помнить, что для справедливости аргумента (35) и (36) не обязаны быть истинными, соответствовать свидетельствам или

что-нибудь вроде этого. Все, что при этом требуется, это их совместимость с (1). Поскольку это так, то нет и противоречия в множестве А и поэтому Защита Свободы Воли производит впечатление успешного аргумента.

9. Совместимо ли существование Бога с тем количеством зла, которое есть в мире?

Мир, как бы там ни было, содержит *огромное число* видов морального зла, и все, что мы видели до сих пор, состоит лишь в совместимости существования Бога с *некоторым* моральным злом. Вероятно, атеолог тут может возобновить спор, говоря, что в любом случае существование Бога несовместимо с огромным *числом* и *разнообразием* видов морального зла, которое действительно содержится в мире. Конечно, как будто нет никакого способа измерения морального зла — то есть у нас нет единиц, вроде вольта, фунта или киловатта, использование которых позволило бы нам сказать: «Эта ситуация содержит ровно 35 турпов морального зла». И все же мы можем сравнивать ситуации с точки зрения содержащегося в них зла, и мы часто можем видеть, что одно состояние дел содержит больше морального зла, нежели добра. Вероятно, тут атеолог мог бы утверждать, что, во всяком случае, Бог мог бы сотворить мир, содержащий меньше морального зла, нежели его есть в действительном мире.

Но на самом ли деле это очевидно? Это очевидно, но рассматриваемое само по себе оно не имеет отношения к делу. Бог мог бы сотворить мир без морального зла, просто не сотворив значительно свободных созданий. Более существенен такой вопрос: во власти ли Бога сотворить мир, содержащий лучшее сочетание морального добра и зла, чем имеющее место в Кронесе — скажем, такой мир, который содержит сколь возможно много добра и сколь возможно мало зла? И здесь ответ вовсе не ясен. Возможно, это *не* во власти Бога, и это все, что нужно Защитнику Свободы Воли. Это видно вот откуда. Конечно, есть много возможных миров, в которых столько же морального добра, сколько есть его в Кронесе, но меньше морального зла. Пусть W' будет таким миром. Если бы W' был действительным миром, тогда было бы столько же морального добра (в прошлом, настоящем и будущем), сколько его есть на самом деле было и будет, и было бы меньше морального зла. Сейчас в W' проявля-

ется определенное множество S сущностей (то есть имеется множество S сущностей таких, что если W' был бы действительным, тогда каждый член S был бы проявлен). Поэтому для сотворения W' Бог должен был бы сотворить лиц, которые были бы проявлением этих сущностей. Однако вот что может быть. Имеются действие A , максимальный мировой сегмент S' и член E из S такие, что

- (a) E содержит свойства: значительно свободен в отношении A в W' и поступает правильно в отношении A в W'
- (b) S' включено в W' и включает проявление E , но не включает ни выполнения проявлением E действия A ни отказа от него

и

- (c) если бы S' было действительным, проявление E сделало бы ошибку в отношении A .

Если бы эта возможность была действительной, тогда Бог не мог бы актуализировать W . Для того чтобы сделать это, Он должен был бы осуществить проявление E , вынудить проявление E быть свободным в отношении A и сделать так, чтобы S' было действительным. Но тогда проявление E сделало бы ошибку в отношении A , так что таким образом сотворенный мир не был бы миром W' ; потому что проявление E в W' поступает правильно в отношении A .

Более обще, возможно, что каждый мир, содержащий столько морального добра, сколько его есть в действительном мире, но меньше морального зла, напоминает W' в том, что Бог не мог бы сотворить его. Поскольку возможно, что

- (37) Для каждого мира W , содержащего столько же морального добра, сколько его есть в Кроносе, но меньше морального зла, имеются по крайней мере одна сущность E , действие A и максимальный мировой сегмент S такие, что

- (1) E содержит свойства: свободен в отношении A в W и поступает правильно в отношении A в W
- (2) S включено в W и включает проявление E , но не включает ни выполнения проявлением E действия A , ни отказа от него
- (3) если бы S было действительным, проявление E сделало бы ошибку в отношении A .

Суждение (37) возможно. Если оно *истинно*, тогда не во власти Бога сотворить мир, содержащий столько морального добра, сколько есть его в этом мире, но содержащий меньше морального зла. Поэтому возможно, что это не во власти Бога; но если это так, тогда (1) совместимо с суждением, что имеется столько же морального зла, сколько его есть в Кроносе. И конечно, тезис Защитника Свободы Воли не в том, что (37) истинно; он утверждает только, что оно совместимо с существованием всецело доброго и всемогущего Бога.

Тогда Защита Свободы Воли успешно показывает, что множество *A* непротиворечиво. Она может быть использована для того, чтобы показать совместимость суждений

(1) Бог всемогущ, всеведущ и морально совершенен
и

(38) Есть столько же морального зла, сколько его есть в Кроносе.

Потому что достаточно ясно, что (1), (37) и

(39) Бог сотворил мир, содержащий столько морального добра, сколько его есть в Кроносе,

совместимы. Но (37) говорит нам, что Бог не мог бы сотворить мир, содержащий больше морального добра, но меньше морального зла, нежели в Кроносе; поэтому эти три суждения влекут (38). Отсюда следует, что (1) и (38) совместимы.

10. Совместимо ли существование Бога с естественным злом?

Вероятно, атеолог может снова возобновить спор. А что делать с *естественным* злом? Злом, которое не может быть приписано свободным действиям человеческих существ? Страдания от землетрясений, болезней и т. п.? Совместимо ли с (1) существование *подобного* рода зла? Здесь возникают две линии мысли. С одной стороны, допустимо, что некоторые виды естественного зла и некоторые люди так соотносятся, что эти люди, произвели бы *меньше* морального добра, если бы эти виды зла отсутствовали. Некоторые люди имеют дело с определенными видами зла, действуя таким образом, что баланс всеобщего состояния дел является ценным. И вероятно, результат был бы менее впечатляющ и общая ситуация — менее положительной, если бы зла не было. Но более традиционная точка зрения представлена у Свято-

го Августина (с. 27—28), который приписывает зло Сатане и его когорте. Сатана, как утверждает традиционная доктрина, есть могучий нечеловеческий дух, который был создан Богом вместе с другими ангелами еще до сотворения человека. В отличие от большинства своих коллег Сатана восстал против Бога и с тех пор сеет разрушения где только и как только может. Результатом является естественное зло. Потому естественное зло мы рассматриваем как результат свободных действий нечеловеческих духов.

Августин представляет то, что я ранее назвал *теодицеей* в противоположность *защите*. Он верит, что на самом деле зло (за исключением того, что можно приписать Божьему наказанию) следует приписать действию существ свободных и разумных, но не человеческой природы. Защитник Свободы Воли, конечно, не утверждает, что это *истинно*; он говорит только, что это возможно (и совместимо с (1)). Он указывает на возможность того, что естественное зло происходит благодаря действиям значительно свободных, но нечеловеческих существ. Мы уже заметили, нет никакого противоречия в идее, что Бог не мог бы сотворить мир с лучшим балансом морального добра и морального зла, нежели тот, что существует. Что-то вроде этого справедливо и здесь. Возможно, что естественное зло возникает за счет активности нечеловеческих существ, и возможно, что не во власти Бога сотворить множество таких существ, чьи свободные действия производят больше добра, чем зла. То есть возможно, что

(40) Естественное зло обязано свободным действиям нечеловеческих существ; есть перевес добра над злом в отношении действий этих нечеловеческих существ; и не во власти Бога сотворить мир, содержащий бóльший перевес добра над злом в отношении к действиям нечеловеческих существ, которых этот мир содержит.

Опять-таки, должно заметить, что для успеха *Защиты Свободы Воли* не требуется *истинности* суждения (40), а требуется лишь его совместимость с (1). И это действительно так. Если же (40) является истинным, тогда естественное зло весьма напоминает *моральное* зло в том, что, подобно последнему, оно есть результат активности значительно свободных лиц. В самом деле, и моральное, и естественное зло были бы тогда специальными случаями того, что можно назвать *моральным*

злом в широком смысле слова,— злом, являющимся результатом свободных действий существ-личностей, человеческих или нечеловеческих. Имея в виду эту идею, мы можем скомбинировать (37) и (40) в одно краткое утверждение:

(41) Все зло в Кроносе есть моральное зло в широком смысле слова, и не во власти Бога сотворить мир, содержащий бóльший перевес морального добра над моральным злом в этом смысле.

Оно выглядит совместимым с (1) и с

(42) Бог сотворил мир, содержащий столько морального добра в широком смысле слова, сколько его есть в Кроносе.

Но (1), (41) и (42) вместе влекут, что имеется столь же много зла, сколько его есть в Кроносе. Поэтому (1) совместимо с суждением, что имеется столь же много зла, сколько его есть в Кроносе. Я, следовательно, заключаю, что Защита Свободной Воли успешно отвергает обвинение в противоречивости, выдвинутое против теиста.

11. Делает ли существование зла сомнительным существование бога?

Не все атеологи, не принимающие рационально существование как Бога, так и зла, утверждают, что здесь есть *противоречие*. Другая возможность состоит в том, что существование зла или обнаруживаемое нами число зол (вероятно, в соединении с другими известными нам вещами) делает *сомнительным* или *невероятным* существование Бога. И конечно, это было бы истинно даже в случае совместности существования Бога с существованием зла. В работе «*Философские проблемы и аргументы*» Джеймса Корнмена и Кейта Лерера говорится о том, что число зол, обнаруживаемых нами в действительном мире, совместимо с существованием Бога; авторы книги, однако, указывают, что при условии наличия первого второе сомнительно или невероятно. Сущность их аргументации видна из следующего отрывка:

«Если бы вы были всецело добрыми, всезнающими, всеведущими и если бы вы собирались сотворить вселенную, в которой были бы чувствующие существа — существа, счастливые и печальные, испытывающие удовольствие и ощущающие боль, выражающие любовь, гнев, жалость, ненависть,— какого рода мир вы могли бы сотворить? Будучи всемогущими, вы имели бы возможность сотворить любой мир, логически возможный для сотворения,

и будучи всезнающим, вы могли бы знать, как сотворить любой из этих логически возможных миров. Какой из них вы выбрали бы? Ясно, что вы выбрали бы лучший из возможных миров, потому что вы были бы всецело добрым и делали бы самое лучшее из того, что вам допустимо. Вы сотворили бы, в этом случае, лучший из возможных миров, то есть мир с наименьшим числом зол, какое только возможно. И поскольку большая часть видов зла состоит в страдании, нужде, боли, вы сотворили бы мир, в котором чувствующие существа страдали бы в наименьшей степени. Постарайтесь вообразить, какого рода был бы этот мир. Был бы он похож на уже существующий мир, в котором мы живем? Сотворили бы вы такой мир, если бы вы были всемогущим и всеведущим для сотворения любого логически возможного мира? Если ваш ответ будет «нет», каков он, как будто, и должен быть, тогда вы должны будете понять, почему зло, страдания и боли в этом мире представляют такую проблему для всякого, кто полагает, что Бог сотворил этот мир; тогда мы должны были бы заключить о невероятности того, что он сотворен или поддержан тем, кого мы называем Богом. Таким образом, если исходить из этого определенного мира, то, кажется, мы должны заключить о невероятности того, что Бог — кто бы Он ни был, если Он существует, сотворивший мир, — существует. Следовательно, вера в несуществование Бога, а не вера в Его существование, была бы оправдана как раз свидетельством, обнаруживаемым в этом мире»²⁴.

«Сотворили бы вы именно такой мир, — вопрошают Корнмен и Лерер, — если бы имели власть и всеведение для сотворения любого логически возможного мира?» Одна посылка их аргумента заключается как будто в утверждении

(43) Если Бог всемогущ и всеведущ, тогда Он мог бы сотворить любой логически возможный мир.

Но, далее, «вы выберете наилучший из всех возможных миров, потому что вы были бы всецело добрым и хотели бы сделать наилучшее из того, что вы делаете». Поэтому другой посылкой их аргумента является

(44) Если Бог всецело добр, Он выбрал бы для сотворения наилучший из миров, которые Он мог бы сотворить.

Из (43) и (44) они заключают

(45) Если Бог всемогущ, всеведущ и всецело добр, Он мог бы сотворить наилучший из всех возможных миров.

Но, добавляют они,

(46) Сомнительно или невероятно, чтобы действительный мир был наилучшим из всех возможных миров.

И из (45) и (46) следует, что сомнительно или невероятно, что есть всемогущий, всеведущий и всецело добрый Бог.

Первая посылка этого аргумента есть другая формулировка Ошибки Лейбница, а мы уже видели, что она ложна. Неверно, что Бог, если Он всемогущ, мог бы актуализировать любой возможный мир. Больше того, вывод суждения (45) из (43) и (44), кажется, предполагает, что есть такая вещь, как лучший из всех возможных миров. А мы уже видели, что это предположение является подозрительным. Точно так же, как нет наибольшего простого числа, так нет и наилучшего из всех возможных миров. Вероятно, для любого из упомянутых миров, пусть даже если он состоит из танцующих красавиц и потрясающе счастливо чувствующих себя существ, всегда найдется еще лучший мир, в котором еще больше танцующих красавиц и еще более потрясающе счастливо чувствующих существ. Если это так, то разумно полагать, что второй возможный мир лучше первого. Но тогда следует, что для любого возможного мира W имеется еще лучший мир W' , в каковом случае не имеется как раз такой вещи, как наилучший из всех возможных миров.

Поэтому этот аргумент не является полностью удовлетворительным. Как, однако, можно было бы заключить от существования зла к сомнительности существования Бога? Я определенно не вижу, как это сделать. На самом деле я полагаю, что знаю, как аргументировать, почему количество и виды зол, нами обнаруживаемые, не делают невероятным существование Бога. Посмотрим по-другому на суждение

(41) Все зло в Кроносе есть моральное зло в широком смысле слова, и из всех миров, которые Бог мог бы сотворить, ни один не содержит лучшего баланса морального добра в широком смысле слова по отношению к моральному злу в широком смысле слова.

На настоящий момент я не знаю никаких свидетельств против (41). Конечно, оно включает идею, что зло, не обязанное свободной человеческой деятельности, обязано свободной деятельности других разумных и значительно свободных созданий. Многие люди находят эту идею абсурдной; но это едва ли можно рассматривать как свидетельство против нее. Некоторые теологи говорят нам, что эта идея неподходяща «людям новым» или их «современным стандартам мысли». Опять-таки, это может быть так (хотя это определенно не противоречит повседневному мышлению), но и это не может быть рас-

смаатриваемо как свидетельство. Тот простой факт, что вера непопулярна в настоящее время (или в некоторое другое время), интересен с социологической точки зрения, но для наших целей он не является существенным. «У нас есть резоны полагать,— говорят Корнмен и Лерер,— что все естественные виды зол имеют совершенно естественные причины. Следовательно, неразумно постулировать какую-либо неестественную причину для объяснения их появления». Но, конечно, мы не *постулируем* существование нечеловеческих свободных существ для объяснения естественного зла; мы просто спрашиваем, имеем ли мы свидетельства против (41). Вероятно, если мы имеем наши свидетельства, было бы иррационально постулировать существование таких существ. Но отсюда не следует, что у нас есть свидетельства *против* их существования. Согласно Корнмену и Лереру, мы имеем причины предполагать, что естественное зло имеет естественные причины — где, без сомнения, Сатана и его присные определенно могли бы не рассматриваться как естественные причины. Но это является существенным только в том случае, если то, что они имеют естественные причины, исключает то, что они имеют и неестественные причины. Тогда Корнмен и Лерер должны иметь в виду, что у нас есть все резоны верить, что эти виды зла не следует приписывать свободной деятельности нечеловеческих разумных существ. Я не знаю подобного рода соображений, и очень сомневаюсь, чтобы у Корнмена и Лерера они имелись. Во всяком случае, они не высказали их. Вероятно, они имели в виду только то, что у нас нет резонов полагать, что зло вызывается такими существами. Вероятно, это так; но опять-таки это не дает нам свидетельств в пользу суждения, что оно-таки не вызывается ими.

Я, следовательно, не верю, что у нас есть свидетельства против (41). В частности, существование зла — количество и разнообразие видов зла, обнаруживаемого нами,— не является свидетельством против него. Мы можем выразить это более точно. Пусть суждение *p* *подтверждает* суждение *q*, если *q* более вероятно только благодаря *p*; то есть *q* будет более вероятно, чем не-*q* по отношению к тому, что мы знаем, если *p* было бы единственной вещью, которая имеет отношение к *q*. И будем говорить, что *p* *свидетельствует против* *q*, если *p* подтверждает отрицание *q*. И, просто для облегчения понимания, давайте согласимся, что имеется 10 в 18-й степени турпов зла: то есть всеобщее количество зла

(прошлого, настоящего и будущего), содержащегося в Кронесе, равно 10 в 18-й степени турпам. Я полагаю очевидным, что суждение

(47) Имеется 10 в 18-й степени турпов зла

не свидетельствует против (41). Суждение (47) не свидетельствует и против

(48) Бог всемогущ, всеведущ и морально совершен; Бог сотворил мир; все зло в мире является моральным злом в широком смысле, и нет такого возможного мира, который Бог мог бы сотворить и который содержал бы больше морального добра в широком смысле по сравнению с моральным злом в широком смысле.

Теперь, если суждение p подтверждает суждение q , тогда оно подтверждает каждое суждение, влекомое суждением q . Но тогда следует, что если p свидетельствует против q , p свидетельствует против каждого суждения, которое влечет q . Суждение (47) не свидетельствует против (48); (48) влечет (1); поэтому существование количества и различных видов зла, выявляемых в действительном мире, не делает невероятным существование всемогущего, всеведущего и всецело доброго Бога. Пока мы рассматриваем этот аргумент как верный, могут обнаружиться *другие* вещи, такие, что существование Бога невероятно по отношению к *ним*. Хотя я не могу придумать ни одной такой вещи, это не значит, что их вообще нет. Но это все-таки показывает, что существование зла — в частности, того зла, которое содержится в Кронесе, — не свидетельствует против существования Бога.

Суть, я полагаю, заключается в том, что нет добротной атеологической аргументации по поводу зла. Существование Бога не предотвращает зла и не делает его невероятным. Конечно, страдания и несчастья могут, тем не менее, представлять *проблему* для теиста. Но проблема эта не в том, что его веры являются логически и вероятностно несовместимыми. Теист может обнаружить *религиозную* проблему в зле. Перед лицом его собственных страданий или страданий его близких он может иметь трудности в утверждении в себе веры в Бога. Столкнувшись с большими личными страданиями и несчастьями, он может впасть в искушение восстать против Бога, потрясать кулаками перед лицом Бога или даже отказаться от веры в Бога вообще. Но эта проблема

совсем другого масштаба. Такая проблема вызывает не к философскому просвещению, а к пасторской заботе. Защита Свободной Воли, однако, показывает, что существование Бога совместимо, логически и вероятно, с существованием зла. Таким образом, это решает основную философскую проблему зла.

В. ДРУГИЕ АТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ

Против теистической веры выдвигается много других соображений. Среди них, например, фрейдистское утверждение о том, что теистическая вера есть вид удовлетворения желаний, а также марксистское предположение, что религия есть средство подавления одного слоя общества другим слоем. Но являются ли эти соображения добрыми резонами для того, чтобы объявить теизм ложным? Если эти резоны и претендуют на это, они немногого достигают. Является ли подлинным фактом то, что верящие в Божественного Отца делают это по той причине, что у них были неподходящие земные отцы? Я сомневаюсь в этом. Если же это на самом деле факт, то он имеет скорее психологический, нежели теологический интерес. Он помогает нам понять теистов, но не говорит нам ничего об истинности их веры. В этом отношении подобный факт не представляется относящимся к делу.

Другой атеологический подход — *верификационизм* — был, вероятно, распространен скорее некоторое время назад, нежели в нынешнее время. Он заключается в том, что предложение имеет смысл, или, буквально, имеет значение, только в том случае, если оно может быть *эмпирически проверяемо*, то есть, вообще говоря, если его истинностное значение может быть определено методами естественных наук. Поскольку утверждения о Боге не удовлетворяют этому условию, они являются, строго говоря, явной бессмыслицей. Поскольку у них нет содержания и они ничего не говорят, у них даже нет шанса на то, чтобы быть *ложными*. Теологическое предложение с этой точки зрения есть кричащая бессмыслица, маскирующаяся под осмысленное утверждение²⁵. В свой славный период — в 30-е и 40-е годы — верификационизм был широко распространен и слыл авангардом теоретической мысли. Но в наши дни вряд ли какой-либо философ назовет себя верификационистом, вероятно, по двум причинам. Во-первых, кажется невозможным установить так называемый «критерий верификации»,

исключающий теологические и метафизические утверждения, но не задевающий утверждений науки и здравого смысла. Далее, кажется, нет никаких причин для того, чтобы теист (или кто-либо еще верящий в исключаемое этим критерием) чувствовал хотя бы малейшую склонность к принятию этого критерия²⁶. Поэтому я не буду говорить больше об этом виде атеологии.

Последний аргумент, который я хочу обсудить, является, вероятно, в весьма слабой степени атеологическим. Это утверждение, что всемогущество Бога несовместимо с *человеческой свободой*. Многие люди склонны думать, что если Бог всемогущ, тогда человеческие существа никогда не свободны. Почему? Потому что идея всемогущества Бога влечет, что в некоторое заданное время Бог знает не только что *имело* место, *имеет* место, но и что *будет иметь* место. Он знает будущее так же, как и прошлое. Но предположим, Он знает, что Павел выполнит завтра некоторое тривиальное действие — скажем, съест бутерброд. Если Бог заранее знает, что Павел будет иметь завтра бутерброд, тогда *должно быть* так, что Павел будет иметь бутерброд и тогда невозможно, чтобы Павел *отказался* от него, отсюда можно заключить о несвободе Павла в отношении поедания бутерброда. Поэтому если Бог знает заранее, что человек выполнит определенное действие А, тогда человек не свободен в отношении этого действия. Но если Бог всемогущ, тогда применительно к любому человеку и любому выполняемому им действию Бог знает заранее, что человек выполнит это действие. Поэтому если Бог всемогущ, никто не может совершать никаких свободных действий.

Этот аргумент сначала может показаться правдоподобным, но на самом деле он основан на путанице. Центральная его часть может быть сформулирована следующим образом:

(49) Если Бог заранее знает, что Х сделает А, тогда должно быть так, что Х сделает А,

и

(50) Если Х сделает А, тогда Х не свободен отказаться от А.

Из (49) и (50) следует, что если Бог заранее знает, что некто предпримет определенное действие, тогда этот человек не свободен в отношении этого действия. Но (49) требует дополнительного внимания. Почему мы должны рассматривать его как истинное суждение? Потому, скажут нам, что если Бог знает, что Х сделает А,

то логически следует, что X сделает A ; необходимо, что если Бог знает, что p , тогда p истинно. Но такая защита (49) предполагает, что оно двусмысленно. Оно может значить либо

(49a) Необходимо, если Бог заранее знает, что X сделает A , тогда X действительно сделает A
либо

(49b) Если Бог заранее знает, что X сделает A , тогда необходимо, что X сделает A .

Атеологический аргумент требует истинности (49); однако указанная выше защита (49) поддерживает только (49a), но не (49b). И в самом деле, необходимо истинно, что если Бог (или кто-либо еще) знает, что суждение p истинно, тогда p истинно. Но при этом не следует, что если Бог знает p , тогда p необходимо истинно. *Если я знаю, что Генри холостяк*, тогда *Генри холостяк* есть необходимая истина. Но при этом не следует, что если я знаю, что *Генри холостяк*, тогда необходимо истинно, что он холостяк. Я знаю, что *Генри холостяк*; отсюда следует только лишь, что *Генри женат* ложно. Опять-таки, отсюда не следует, что последнее суждение необходимо ложно.

Поэтому утверждение, что божественное всеведение несовместимо с человеческой свободой, основано на путанице. Нельсон Пайк предложил²⁷ интересное изменение этого старого утверждения: он считает, что человеческая свобода несовместима с всеведением Бога, но если Бог *существенно* всеведущ. Вспомним (с. 50—51): объект X имеет свойство P *существенно*, если X имеет P в каждом мире, в котором он существует, т. е. если невозможно, чтобы X существовал, но был *лишен* P . Многие теологи и философы полагают, что по крайней мере некоторые из важных свойств Бога *существенны* для него в этом смысле. Правдоподобно считать, например, что Бог *существенно* всемогущ. События могли пойти совсем по-другому; но если бы не было всемогущего существа, тогда Бог не мог бы существовать. Он не мог бы быть бессильным или ограниченным в своей воле. Но то же самое может быть сказано о *всеведении* Бога. Если Бог всеведущ, то Он не ограничен в своем знании; Он знает каждое истинное суждение и не верит ни в одно ложное суждение. Далее, если Он *существенно* всеведущ, тогда Он не только *не* ограничен в знании, Он *не мог бы быть* ограничен в нем. Не существует возможного мира, в котором Он существует, но не знает некоторых истин или верит в некоторые ложные суждения. И суть утвер-

ждения Пайка в том, что эта вера — вера, что Бог существенно всемогущ, несовместима с человеческой свободой.

Для доказательства своего утверждения Пайк рассматривает случай Джонса, который подстриг свой газон в момент T_2 — скажем, в последнюю субботу. Теперь предположим, что Бог существенно всеведущ. Тогда в некоторый более ранний момент времени T_1 — например, 80 лет назад — Бог верил, что Джонс будет подстригать газон в момент T_2 . Поскольку Он существенно всеведущ, невозможно, чтобы Бог ложно верил во что-либо. Отсюда, Его верование в момент T_1 , что Джонс будет подстригать газон в момент T_2 , влечет, что Джонс и в самом деле будет подстригать газон в момент T_2 . Аргумент Пайка (в его собственных выражениях) будет тогда иметь вид:

1. «Бог существовал в T_1 » влечет «Если Джонс сделал X в T_2 , тогда Бог верил в T_1 , что Джонс сделает X в T_2 ».
2. «Бог верит в X » влечет « X истинно».
3. Ни в чьей-либо власти в заданное время сделать нечто такое, что имеет логически противоречивое описание.
4. Ни в чьей-либо власти в заданное время сделать нечто такое, что приведет к тому, что некто, имевший определенную веру во время, предшествующее упомянутому выше, не имел этой веры в это же предшествующее время.
5. Ни в чьей-либо власти в заданное время сделать нечто, что приведет к тому, что человек, существовавший в более раннее время, не будет существовать в этом более раннем времени.
6. Если Бог существовал в T_1 и если Бог верил в T_1 , что Джонс сделает X в T_2 , тогда если во власти Джонса в T_2 отказаться от совершения X , то (1) во власти Джонса в T_2 сделать нечто, что привело бы в T_1 к ложной вере Бога, или (2) во власти Джонса в T_2 сделать нечто, что привело бы к неверию Бога в то, во что Он верил в T_1 , или (3) во власти Джонса в T_2 сделать нечто, что привело бы некоторого человека, верящего в T_1 , что Джонс сделал бы X в T_2 (один из них был, по предположению, Бог), в ложную веру, что означает, что он не Бог, — т. е. что Бог (кто, по предположению, существовал в T_1) не существовал в T_1).

7. Альтернатива (1) в следствиях из (6) ложна (из 2 и 3).
8. Альтернатива (2) в следствиях из (6) ложна (из 4).
9. Альтернатива (3) в следствиях из (6) ложна (из 5).
10. Следовательно, если Бог существовал в T_1 и если Бог в T_1 верил в то, что Джонс сделает X в T_2 , тогда не во власти Джонса в T_2 отказаться от свершения X (из 1 и 10)²⁸.

Что сказать по поводу этого аргумента? Его первые две посылки просто уточняют мысль о том, что Бог существенно всеведущ; поэтому против них нет особых возражений. Посылки 3 — 5 кажутся вполне правильными. Но вот сложная посылка 6 требует тщательного рассмотрения. Что там в точности утверждается? Я полагаю, что Пайка можно понять следующим образом. Рассмотрим суждение

(51) Бог существовал в T_1 , и Бог в T_1 верил, что Джонс сделал бы X в T_2 , и во власти Джонса отказаться от совершения X в T_1 .

Пайк имел в виду, с моей точки зрения, что (51) влечет либо

(52) Во власти Джонса было в T_2 сделать нечто, что привело бы к ложной вере Бога в T_1 ,

либо

(53) Во власти Джонса было в T_2 сделать нечто, что привело бы к неверию Бога в то, чего Он придерживался в T_1 ,

или же оно влечет

(54) Во власти Джонса было в T_2 сделать нечто, что привело бы к тому, что некто, кто верил в T_1 , что Джонс сделает X в T_2 (один из них, по предположению, Бог), имеет ложную веру и не является, таким образом, Богом, — т. е. что Бог (который, по предположению, существовал в T_1 , не существовал в T_1 .

(Остальная часть аргумента Пайка заключается в том, что каждое из суждений (52), (53) и (54) необходимо ложно, если Бог существенно всеведущ, что означает, что существенное всеведение Бога несовместимо с человеческой свободой.) Теперь предположим, что мы рассматриваем эти суждения по отдельности. Влечет ли

(51) суждение (52)? Нет. Суждение (52) говорит, что во власти Джонса сделать нечто такое — а именно отказаться от делания X , — что если бы он сделал эту вещь, тогда Бог *должен был бы* в T_1 иметь ложную веру. Но это не следует из (51). Если Джонс отказывается от делания X , тогда на самом деле вера Бога должна была бы быть ложной. Но если Джонс отказывается в T_2 от делания X , тогда Бог (поскольку Он всеведущ) *не должен был бы в T_1 верить в то, что Джонс сделает X в T_2* , — на самом деле Он должен был бы иметь истинную веру, что Джонс *откажется* от делания X в T_2 . Из (51) следует не (52), а только

(52') Во власти Джонса было сделать нечто такое, что если бы он сделал это, тогда вера Бога, которая у Него была в T_1 , была бы ложной.

Но (52') вовсе не парадоксально и, в частности, не влечет, что во власти Джонса сделать нечто, что привело бы Бога к ложной вере.

Вероятно, мы можем убедиться в этом, если обратимся к идее возможных миров. Суждение (51) говорит нам, что в действительном мире Бог верит, что Джонс сделает X в T_2 , а также то, что во власти Джонса *отказаться* от делания X в T_2 . Теперь рассмотрим некоторый мир W , в котором Джонс отказывается-таки от делания X . В *этом* мире вера, которую Бог имеет в действительном мире — в Кроносе, ложна. То есть если бы W был действительным миром, тогда вера, что Бог имеет *ее на самом деле*, была бы ложной. Но при этом не следует, что в W Бог имеет ложную веру. Потому что не следует, что если бы W был действительным миром, Бог верил бы, что Джонс сделает X в T_2 . В самом деле, если Бог существенно всеведущ (всеведущ в каждом мире, в котором Он существует), то отсюда следует, что в W Бог *не* верил в момент T_1 , что Джонс сделает X в T_2 . Вместо этого Он верил, что Джонс *откажется* от делания X . Поэтому (51) никоим образом не влечет, что во власти Джонса привести к ложной вере Бога в T_1 .

А что можно сказать о следующем суждении?

(53) Во власти Джонса было сделать в T_2 нечто, что привело бы к тому, что Бог не верил в то, во что Он верил в момент T_1 .

Здесь первоочередная проблема заключается в понимании суждения. Как его воспринимать? Один из путей

закljučается в следующем. Суждение (53), в сущности, говорит, что во власти Джонса в момент T_2 сделать нечто такое, что если он это сделал бы, тогда Бог имел бы определенную веру, а также *не* имел бы этой веры. То есть так понимаемое суждение (53) приписывает Джонсу власть, позволяющую привести к противоречивому состоянию дел (назовем это интерпретацией (53a)). Суждение (53a) очевидно ложно, но нет никаких причин полагать, что оно влечется суждением (51). Потому что (51), скорее, влечет

(53b) Во власти Джонса было в T_2 сделать нечто такое, что если бы он сделал это, тогда Бог не имел бы веры, которую Он на самом деле имел.

Это утверждение действительно следует из (51), но оно совершенно невинно. Действительно, предположим опять-таки, что (51) истинно, и рассмотрим мир W , в котором Джонс воздерживается от делания X . Если Бог существенно всеведущ, тогда в этом мире W Он всеведущ и, отсюда, не верит в момент T_1 , что Джонс сделает X в T_2 . Поэтому из (51) следует безвредное утверждение, что во власти Джонса сделать нечто такое, что если бы он сделал это, тогда Бог не имел бы веры, которую Он на самом деле (в действительном мире) имел. Но ни при каком богатом воображении не следует, что если бы Джонс сделал это, тогда было бы истинным, что Бог *имел* веру, которой Он не имел. Рассматриваемое таким образом суждение (53) явно ложно, но никоим образом не является следствием (51). Рассматриваемое же другим образом, оно является следствием (51), но никим образом не является ложным.

Ситуация с суждением (54) не лучше. Суть его заключается в том, что во власти Джонса было в T_2 сделать нечто такое, что если бы он сделал это, тогда Бог не был бы всеведущ и, таким образом, не был бы Богом. Но это не следует просто из (51). Суждение (51), конечно, влечет

(54') Во власти Джонса сделать нечто такое, что если был он сделал это, тогда верящий в момент T_1 , что Джонс сделал бы X в T_2 , имел бы ложную веру.

Действительно, предположим опять-таки, что (51) на самом деле истинно, и рассмотрим теперь один из тех миров W , где Джонс отказывается от делания X . В этом мире суждение

(55) Любый верящий в момент T_1 , что Джонс сделает X в T_2 , имел ложную веру

истинно. То есть если бы W был действительным миром, суждение (55) было бы истинным. Но опять-таки в W Бог не верит, что Джонс сделает X в T_2 ; суждение (55) истинно в W , но не касается при этом Бога. Если бы Джонс отказался от X , тогда (55) было бы истинным. Отсюда не следует, что Бог не был бы всеведущим, потому что в тех мирах, где Джонс не делает X в T_2 , Бог не верит в момент T_1 , что Он имеет эту веру.

Вероятно, источником путаницы тут является следующее. Если Бог *существенно* всеведущ, тогда Он всеведущ в каждом возможном мире, в котором Он существует. Соответственно, нет возможного мира, в котором Он имеет ложную веру. Теперь рассмотрим некоторую веру, которую Бог имеет на самом деле. Есть искушение предположить, что если Он *существенно* всеведущ, тогда Он имеет эту веру в каждом мире, в котором Он существует. Но это, конечно, не так. Для Него не является *существенным* иметь веры, которые Он-таки имеет; *существенным* для Него является совершенно другое свойство — иметь только истинные веры. Поэтому если вера истинна в Кроносе, но ложна в некотором мире W , тогда в Кроносе Бог имеет эту веру, а в W Он ее не имеет.

Много больше надо было бы сказать по поводу отрывка из Пайка, поскольку в нем много восхитительных деталей. Я, однако, оставляю их вам. И чтобы закончить наше исследование естественной атеологии, скажу вот что: ни один из ее аргументов, нами рассмотренных, не имеет шансов на успех. Все они являются неприемлемыми. Есть, конечно, аргументы, которые мы не рассматривали, но, как показывает наше заключение, естественная атеология не срабатывает.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Юм. Давид. Диалоги о естественной религии // Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 2. Ч. X. С. 524—525. «Великий поэт» — это Джон Мильтон, и цитата приведена из одиннадцатой главы его «Потерянного рая» (см.: Мильтон Джон. Потерянный рай; Стихотворения; Самсон-борец. М.: Художественная литература, 1976. С. 336. (Библиотека всемирной литературы. Т. 45).

² Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1985. С. 156.

³ Юм. Давид. Указ. соч. С. 528, 531—532.

⁴ Mackie John. Evil and Omnipotence // The Philosophy of Religion/Ed. Basil Mitchell. London: Oxford UP, 1971. P. 92.

⁵ Ibid. P. 92—93.

⁶ Ibid. P. 93.

⁷ Попросту говоря, вопрос состоит в том, включает ли любое доброе состояние дел зло; небольшое размышление показывает, что ни одно доброе состояние дел не может включать зло, которое не перевешивается им.

⁸ См.: *Plantinga A. God and Other Minds*. Ithaca. N. Y.: Cornell UP, 1967, Ch. 5. Далее я рассматриваю проект нахождения таких суждений.

⁹ *The Problem of Free Choice*. Westminster, Md.: The Newman Press, 1955, Bk. 2. P. 14—15 (Ancient Christian Writes. V. 22).

¹⁰ Ibid., Bk. 3. P. 9.

¹¹ Я признателен Henry Schuurman'у за дискуссию в наших разговорах о различиях между этой пасторской функцией и Теодицеей, или Защитой.

¹² Это различие не очень точно (как, например, мы должны сконструировать оборот «является результатом?»), но оно может служить нашим настоящим целям.

¹³ См., например: *Flew A. Divine Omnipotence and Human Freedom // New Essays in Philosophical Theology*/Eds. A. Flew and A. MacIntyre. London: SCM, 1955. P. 150—153.

¹⁴ По этому поводу см: *Plantinga A. God and Other Minds*. P. 132—135.

¹⁵ *Mackie J. Evil and Omnipotence*. P. 100—101.

¹⁶ Требования аккуратности приводят к тому, что мы говорим о Боге скорее как об *актуализирующем*, нежели создающем возможные миры. Я буду продолжать использовать оба значения, жертвуя точностью ради общности. Подробно о возможных мирах см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Oxford: The Clarendon Press, 1974. Ch. 4—8.

¹⁷ Более полное изложение этого аргумента можно найти в: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Ch. 9, secs. 4—6.

¹⁸ Более полное и точное изложение этого аргумента см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Ch. 9, secs. 4—6.

¹⁹ Человек совершает ошибку в отношении действия, если он либо неверно выполняет его, либо не преуспевает в выполнении действия.

²⁰ Обсуждение существенных свойств см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Ch. 2—4.

²¹ Подробнее об индекс-мировых свойствах см.: Ibid. Ch. 4, sec. 11.

²² Аргументацию по этому поводу см.: *Plantinga A. World and Essence // Philosophical Review* 79 (Oct. 1979). P. 487, а также: Idem. *The Nature of Necessity*. Ch. 4, sec. 11.

²³ Более полное обсуждение понятия сущности можно найти в: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Ch. 5.

²⁴ *Cornman James, Lehrer Keith. Philosophical Problems and Arguments*. N. Y.: Macmillan Co., 1969. P. 340—349.

²⁵ Классическое и удобочитаемое изложение верификационизма есть в: *Ager A. Language. Truth and Logic*. London: Gollancz, 1946.

²⁶ По поводу критического анализа верификационализма см.: *Plantinga A. God and Other Minds*. Ch. 7.

²⁷ *Pike Nelson V. Divine Omniscience and Voluntary Action // Philosophical Review* 74 (Jan. 1965). P. 27.

²⁸ Ibid. P. 33—34.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

Естественная атеология, следовательно, терпит фиаско. Мы сейчас переходим к естественной теологии, являющейся некоторого рода обратной атеологии дисциплиной. Многие философы предлагали свои *аргументы* в пользу существования Бога; эти аргументы составляют существенную часть *естественной теологии*. Хотя эта дисциплина не процветает столь блистательно, как это было в зените Средневековья, недавно появилось несколько книг, продолжающих эту традицию¹.

Согласно Иммануилу Канту, есть, по сути, три различных вида аргументов в пользу существования Бога: космологический, телеологический и онтологический аргументы. Хотя эта классификация и не является полностью адекватной, она может рассматриваться как первое приближение. Я приведу примеры всех трех, с краткими комментариями по первому и второму, и детально остановлюсь на третьем.

А. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

Фома Аквинский дает следующую версию космологического аргумента:

«Третий путь берется из возможности и необходимости и истекает так. Мы обнаруживаем в естественных вещах, что они возможны в своем бытии и небытии, поскольку они могут возникать и уничтожаться и, следовательно, для них возможно быть и не быть. Но невозможно для них существовать вечно, потому что то, которое может не быть в некоторое время, не существует. Следовательно, если нечто может не быть, тогда в одно время может ничего не оказаться существующим. Если бы это было истинным, тогда уже и сейчас не было бы ничего существующего, потому что несуществующее начинает существовать только через что-либо уже существующее. Следовательно, если в одно время ничего не существовало, то невозможно было бы чему-либо начать существовать; и, таким образом, ничего не существовало бы, что абсурдно. Следовательно, не все в бытии пребывающее является просто возможным, но должно существовать нечто, существование чего необходимо. Но каждая необходимая вещь необходима либо по причине другой вещи, либо нет. Однако невозможно помыслить беско-

нечность необходимых вещей, необходимость которых вызывается другой вещью, как уже показано в случае действующей причины. Следовательно, нам ничего не остается, как допустить существование некоторых существ, в себе имеющих собственную необходимость, а не воспринимающих ее от другой вещи, и, скорее, являющихся причиной необходимости других вещей. Так именно говорят о Боге»².

Как мы могли бы изложить этот аргумент? Каковы его предпосылки и каков механизм аргумента? Приблизительно он таков:

- (1) Имеются в настоящее время случайные существа («вещи, возможные в своем бытии и небытии»).
- (2) Все, что может не существовать, в некоторые моменты времени не существует («которых может не быть в некоторое время, не существует»).
- (3) Следовательно, если все вещи случайны, тогда в некоторое время ничего не существовало. (2)
- (4) Все начинающее существовать вызывается к существованию чем-то еще, уже существующим.
- (5) Следовательно, если бы в некоторое время ничего не существовало, тогда ничего не существовало бы и в любое более позднее время. (4)
- (6) Поэтому если в некоторое время ничего не существовало, тогда ничего не существует и сейчас. (5)
- (7) Поэтому если все существа случайны, тогда ничего не существует сейчас. (3) и (6)
- (8) Отсюда, не все существа случайны; имеется по крайней мере одно необходимое существо. (7) и (1)
- (9) Каждое необходимое существо необходимо либо по причине со стороны другого существа, либо содержит эту необходимость в себе.
- (10) Не может быть бесконечного ряда необходимых существ, необходимость одной из них вызывается другой.
- (11) Следовательно, имеется необходимое существо, содержащее в себе самую собственную необходимость, и о нем люди говорят как о Боге. (8), (9) и (10)

Это интересный, но и озадачивающий аргумент. Прежде всего, что это такое — необходимое существо? Ну, случайное существо — это такое существо, что для него возможно существовать и не существовать. Поэтому, по предположению, *необходимое существо* — это та-

кое существо, для которого невозможно не существовать. Необходимое существо существует в каждом возможном мире. Многие философы рассматривают саму по себе идею необходимого существа как весьма проблематичную. Некоторые даже полагают ее оскорбительной и противной разуму. Но никто не привел каких-либо разумных, с моей точки зрения, оснований для предположения, что не должно быть такой вещи. И если мы подумаем об огромном разнообразии вещей во вселенной — людях, свойствах, суждениях, планетах, множествах и звездах, — правдоподобным, кажется, полагать, что некоторые из них должны были бы существовать независимо от того, какой из возможных миров был актуальным. Рассмотрим, например, суждение *существуют единороги в болотах Флориды* или, если без подробностей, *существуют единороги*. Это суждение ложно. Однако если бы единороги существовали, то это суждение было бы истинным. В таких возможных мирах, как, например, Кронос, где нет единорогов, это суждение является ложным; в тех же мирах, где они *есть*, оно истинно. Но в обоих типах миров это суждение существует, т. е. есть такое суждение. И отсюда, оно существует в каждом возможном мире.

С другой стороны, если Аквинский имел в виду этот смысл необходимых существ — существ, существующих в каждом возможном мире, то весьма трудно понять его различение вещей, необходимых «самим по себе» и берущих свою необходимость «извне». Что это могло бы означать? Сама эта идея как будто не имеет смысла. Это и другие рассматривания предполагают, что, вероятно, Аквинский говорит вовсе не о логически необходимом существе (существующем в каждом возможном мире), но о таком, которое имеет необходимость некоторого другого рода³. Не очень ясно, однако, какова могла бы быть подобная необходимость. Но, предположим, мы знаем, какого рода необходимость он имел в виду; что привело его к мысли, что если бы он доказал существование существ, необходимых самим по себе (в любом смысле необходимости, которое он имел в виду), то он доказал бы существование *Бога*? В разделе «Суммы теологии» вслед за процитированным мною отрывком он попытался привести резоны для полагания того, что необходимым самим по себе существом должен быть Бог. Эта попытка, однако, никоим образом не является полностью успешной. Еще более впечатляющий дефект в доказательстве становится виден,

когда мы рассматриваем (2) и его отношение к (3). В-первых, суждение

(2) Все, что может не существовать в некоторое время, не существует

никоим образом не является ни ясным, ни очевидно истинным. Почему бы не быть случайным существам, которые всегда существовали и всегда будут существовать? Очевидно ли, что не должно быть таких вещей? Не очень. Но даже если мы примем (2), все еще есть большие проблемы с доказательством. В самом деле,

(3) Если все существа случайны, тогда в некоторое время ничего не существовало

не следует из (2).

Что действительно говорит суждение (2), так это

(2') Для каждого случайного существа B имеется время t такое, что B не существует в t .

Из этого Аквинский как будто выводит

(3') Имеется время t , в которое не существует случайных существ.

Это ложный вывод; он похож на вывод от суждения

Для каждого человека A имеется человек B такой, что B есть мать A

к суждению

Имеется человек B такой, что для каждого человека A , B есть мать A .

Первое суждение вполне разумно, но второе никуда не годится. Если ближе к делу, то оно не следует из первого. Аналогично и в нашем случае. Предположим истинным, что для каждой вещи имеется время, в которое она не существует. Мы не можем отсюда вывести, что имеется некоторое время такое, что все вещи не существуют в *это* время. Последователи и комментаторы Аквинского старались исправить аргументацию различными тонкими предположениями; ни одно из них, я полагаю, не было успешным⁴.

В. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

Классическая версия телеологического аргумента дана Уильямом Пэли — архидьяконом Карлайсла и видным философом XVIII века:

«Гуляя по пустоши, я задел ногой камень, и, спросив себя, как он тут оказался, я мог бы, возможно, ответить, если на то не было особой причины, что он тут лежал все время. И нелепо было бы показывать абсурдность этого ответа. Но, предположим, я нахожу на земле часы и задумываюсь над тем, как они сюда попали; я вряд ли бы дал ответ, похожий на предыдущий, а именно, что часы тут находились все время. А все же, почему ответ подходящ для камня и не подходящ для часов? Почему он недопустим для часов? А по той причине, и не по какой другой, что когда мы осмотрим часы, мы увидим (чего нет с камнем), что некоторые части часов устроены и сложены вместе с целью, а именно: они так обработаны и приспособлены друг к другу так, чтобы произвести движение, и движение это отрегулировано для указания часов дня. И если бы некоторые части отличались бы по форме и размеру от тех, какие они есть в часах, или были бы расположены по-другому, тогда не было бы никакого движения в машине, которое бы отвечало на вопрос об использовании ее...»⁵.

Пэли заявляет, что обстоятельство, по которому вселенная напоминает часы, производит впечатление, что она устроена для выполнения определенных целей. Поэтому, говорит он, мы должны заключить, что вселенная и в самом деле была устроена весьма могучим и мудрым существом.

Давид Юм установил, хотя сам и не принял, подобную же версию в своих *«Диалогах о естественной религии»* — в работе, несравненной по воображению и стилистической безупречности:

«Окиньте взором мир, рассмотрите его в целом и по частям. Вы увидите, что он представляет собой не что иное, как единую громадную машину, состоящую из бесконечного числа меньших машин, которые, в свою очередь, допускают дальнейшие подразделения, простирающиеся столь далеко, что проследить их и объяснить уже не могут ни человеческие существа, ни человеческие способности. Все эти разнообразные машины и даже самые мельчайшие их части приспособлены друг к другу с такой точностью, которая приводит в восхищение всех, кто когда-либо созерцал их. Удивительное приспособление средств к целям, обнаруживаемое во всей природе, в точности сходно с продуктами человеческой изобретательности, человеческих замыслов, человеческой мысли, мудрости, человеческого разума, хотя и значительно превосходит их. Но коль скоро действия сходны, то по всем правилам аналогии мы приходим к выводу, что сходны также и причины, и что, следовательно, творец природы имеет некоторое сходство с человеческим духом, хотя и обладает гораздо более обширными способностями: пропорциональными величию его творений»⁶.

Большая часть *«Диалогов»* Юма посвящена критике этого аргумента. Например:

«Но если бы даже этот мир был безусловно совершенным произведением, все же остается невыясненным, справедливо ли приписывать все совершенства сделанной работы ее мастеру. Когда мы рассматриваем корабль, то у нас должно образоваться преувеличенное представление об изобретательности плотника, который сделал такую сложную, полезную и красивую машину. И какое удивление мы должны почувствовать, когда увидим, что этот плотник — ограниченный ремесленник, подражающий другим и копировавший то искусство, которое лишь постепенно совершенствовалось в течение длинного ряда веков после бесчисленных попы-

ток, ошибок, исправлений, размышлений и споров. Быть может, в течение вечности множество миров было изуродовано и испорчено, пока не удалась нынешняя система; быть может, при этом было потрачено много труда, сделано много бесплодных попыток и искусство мироздания совершенствовалось в течение бесчисленных веков медленно и постепенно. Когда ставятся такие вопросы, кто может решить, где истина, или даже предположить, что является более вероятным среди огромного числа гипотез, которые могут быть предложены, и еще большего числа тех, которые могут быть созданы воображением.

Можешь ли ты, продолжал Филон, на основании своей гипотезы выдвинуть хоть тень аргумента для доказательства единства Божества? Большое число людей соединяются для постройки дома или корабля, для сооружения города, для основания государства; почему же не могут соединиться несколько божеств ради составления плана вселенной и ее создания? В этом заключалось бы еще большее сходство с образом действия людей. Распределив работу между несколькими богами, мы можем смелее ограничить атрибуты каждого из них и таким образом избежать того неограниченного могущества и знания, которые должны быть приписаны единому Божеству и которые с твоей точки зрения могут лишь способствовать ослаблению доказательства Его существования. Если даже такие безрассудные, такие порочные существа, как люди, обладают способностью часто объединяться с целью составить и выполнить общий план, то насколько более способны к этому божества или демоны, которых мы можем представить себе гораздо более совершенными?»

Суть критики Юма заключается в том, что свидетельства, к которым телеологический аргумент направляет наше внимание, поддерживают только *часть* теистической веры. В отношении же других частей он совершенно неоднозначен. То, что вселенная устроена специально, является частью теистической веры, и телеологический аргумент, вероятно, дает нам некоторые (хотя и не так уж много) свидетельства в пользу этого. Но он не дает нам никаких свидетельств в пользу всего остального существенного для теизма.

Вероятно, мы можем выразить это убеждение более полно. Веря в существование Бога, теист верит в суждение, логически эквивалентное *конъюнкции*; среди составляющих конъюнкцию суждений мы должны были бы обнаружить по крайней мере следующие суждения:

- (1) Вселенная была специально устроена.
- (2) Вселенная была устроена точно одним существом.
- (3) Вселенная была сотворена *из ничего*.
- (4) Вселенная была сотворена существом, которое специально устроило ее.
- (5) Творец вселенной всеведущ, всемогущ и всецело добр.
- (6) Творец вселенной есть дух вечный и бестелесный и никоим образом не зависящий от физических объектов.

Мы можем установить возражение в следующей форме. Вероятно, телеологический аргумент дает нам кое-какие свидетельства в пользу (1); но он не дает совсем ничего для утверждений (2)—(6). Направляющие наше внимание свидетельства совершенно двусмысленны в отношении этих утверждений. Рассмотрим, например, (2). Мы знаем о многих больших и сложных вещах, что они были устроены одним существом, но точно так же мы знаем примеры, где вещи были продуктом совместных усилий. Вероятно, предполагает Филон, вселенная была устроена некоторым *комитетом* божеств некоего рода. (Или это может быть первая попытка божества в его детском состоянии, или же хилая попытка дряхлого божества.) Суть тут в том, что, согласно нашим свидетельствам, утверждение, несовместимое с (2), более вероятно, чем само (2). Но тогда (2) не более вероятно, нежели обратное ему. То же самое справедливо в отношении суждений (3)—(6). Рассмотрим конъюнкцию суждений (4) и (6), говорит Филон: наши свидетельства дают аргументы *против* результирующего суждения, поскольку мы знаем, что каждое разумное существо, нам известное, имело тело. Поэтому, вероятно, все разумные существа имеют тела. В этом случае творец — устроитель вселенной тоже должен иметь тело. Точно таким же образом мы можем аргументировать, что он зависит от физических объектов и имеет родителей.

Критика Юма кажется вполне оправданной. И заключением, я полагаю, должно быть, что телеологический аргумент, как и космологический, не является успешным⁸.

С. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

Третий теистический аргумент, который я хочу обсудить, это знаменитый «онтологический аргумент», впервые сформулированный Ансельмом Кентерберийским в XI веке. Этот аргумент в пользу существования Бога восхищал философов со времени его формулирования Ансельмом. Не очень-то много людей, я полагаю, пришли к вере в Бога через этот аргумент. Не играет он значительной роли в упрочении и утверждении религиозной веры. С первого взгляда аргумент Ансельма кажется поразительно неубедительным и даже раздражает как таковой. Он скорее похож на словесный выверт или трюк. И все же почти каждый значительный философ со времени Ансельма до настоящего времени кое-что сказал

о нем; у этого аргумента длинный и впечатляющий ряд сторонников, простирающийся до наших современников. В последние годы, как подтверждение, среди философов началось оживление по поводу этого аргумента. В чем причина восхищения им? Не в его религиозной значимости, я полагаю, хотя и этого нельзя недооценивать. Вероятно, для этого есть две причины. Во-первых, многие из наиболее запутанных и сложных проблем философии встречаются в этом аргументе. Является ли существование свойством? Является ли экзистенциальное суждение — суждение вида *X существует* — необходимо истинным? Говорят ли эти суждения о том, о чем они претендуют говорить? Есть ли такие объекты, в любом респектабельном смысле слова «есть», которые не существуют? Если так, имеют ли они свойства? Могут ли они быть сравниваемы с существующими вещами? Эти вопросы и сотни других возникают в связи с аргументом Ансельма. Во-вторых, хотя аргумент определенно выглядит с первого взгляда неосновательным, невероятно трудно сказать, что, собственно, в нем неверно. И в самом деле, я не верю, что кто-либо из философов дал связное и убедительное опровержение онтологического аргумента в его различных формах.

Ансельм формулирует свой аргумент так:

«О Боже, Ты, дающий понимание в вере, дай мне, поскольку знание Твое благотельно, способность понять существо, в которое мы веруем. Веруем мы в то, что Ты есть существо, выше которого ничего нельзя помыслить. Или же нет такой сущности, поскольку глупец внутри себя держит мнение, что Бога нет? Но в любом случае этот самый глупец, когда он слышит, что существо, о котором я говорю, — существо, выше которого ничего нельзя помыслить, — понимает то, что он слышит, и то, что он понимает, находится в его понимании, хотя он не понимает его существующим.

Потому что одна вещь для некоторого объекта быть понимаемым, а другая — понять, что этот объект существует. Когда живописец сначала задумывает, что он впоследствии исполнит, он сначала имеет это в понимании, все еще не понимая, однако, как существующее, потому что он еще не исполнил замысел. Но после того, как он нарисовал картину, он имеет объект в своем понимании и он понимает, что этот объект существует, потому что он сделал его. Отсюда, даже глупец убеждается, что нечто существует в понимании, по сравнению с тем, выше которого ничего нельзя помыслить. Потому что когда он слышит о нем, он понимает его. И что бы ни было понято, оно существует в понимании. И ясно, что то, выше которого ничего нельзя помыслить, не может существовать в одном лишь понимании. Оно должно мыслиться существующим в реальности, что является наиболее высоким.

Следовательно, если то, выше чего нельзя помыслить, существует только в понимании, само существо, выше которого ничего нельзя помыслить, таково, что можно помыслить и большее, нежели оно. Но ясно, что это невозможно. Отсюда, нет сомнения, что существует существо, выше которого ничего нельзя помыслить, и существует оно и в понимании, и в реальности»⁹.

С первого взгляда аргумент выглядит как мишура и обман. Но давайте посмотрим на него более пристально. Суть его можно представить таким образом:

«Ясно, что то, выше которого ничего нельзя помыслить, не может существовать в одном лишь понимании. В самом деле, предположим, что оно существует лишь в понимании: тогда оно может быть помыслено как существующее в реальности, что представляется большим.

Следовательно, если то, выше которого ничего нельзя помыслить, существует в одном лишь понимании, самое это существо, выше которого ничего нельзя помыслить, таково, что можно помыслить и большее, чем оно. Но ясно, что это невозможно. Отсюда, нет сомнения, что существует существо, выше которого ничего нельзя помыслить, и существует и в понимании, и в реальности»¹⁰.

Как мы можем изложить этот аргумент? Лучше всего сконструировать его как *доказательство от противного*. В этом *доказательстве* вы доказываете данное суждение *p* демонстрацией того, что его отрицание не-*p* ведет (строго говоря, влечет) к противоречию или какого-либо рода абсурду. Аргумент Ансельма может рассматриваться как попытка получить абсурд из суждения, что Бога нет. Если мы используем термин «Бог» как сокращение для фразы Ансельма «существо, выше которого ничего нельзя помыслить», тогда аргумент представим в следующем виде:

- (1) Бог существует в понимании, но не в реальности.
- (2) Существование в реальности выше, чем существование лишь в понимании (посылка).
- (3) Существование Бога в реальности можно помыслить (посылка).
- (4) Если бы Бог существовал в реальности, тогда Он был бы выше, нежели Он есть (из (1) и (2)).
- (5) Можно помыслить, что имеется существо выше Бога ((3) и (4)).
- (6) Можно помыслить, что должно быть более высокое существо, нежели существо, выше которого ничего нельзя помыслить ((5), по определению, «Бога»).

Но ясно, что (6) абсурдно и самопротиворечиво. Как мы могли бы помыслить существо более высокое, нежели существо, выше которого ничего нельзя помыслить? Поэтому мы заключаем, что

- (7) Ложно, что Бог существует лишь в понимании, но не в реальности.

Отсюда следует, что если Бог существует в понимании, Он существует также и в реальности. Но достаточ-

но ясно, что Он существует-*таки* в понимании, как даже глупец может засвидетельствовать. Следовательно, Он существует также и в реальности.

Когда Ансельм говорит, что существо *существует в понимании*, мы можем истолковать это, я полагаю, как утверждение, что некто имеет мысль об этом существе. Когда он говорит, с другой стороны, что нечто *существует в реальности*, он просто имеет в виду, что эта вещь в действительности существует. И когда он говорит, что некоторое состояние дел можно *помыслить*, он имеет в виду, я полагаю, что это состояние дел возможно в широком логическом смысле (см. с. 16): имеется возможный мир, в котором оно осуществимо. Это значит, что шаг (3) может быть представлен более ясно как

(3') Возможно, что Бог существует

и шаг (6) — как

(6') Возможно, что имеется существо более высокое, нежели существо, выше которого быть нет возможности.

Интересной особенностью этого аргумента является то, что все его посылки *необходимо* истинны, если они истинны вообще. Суждение (1) есть предположение, из которого Ансельм выводит противоречие; (2) есть посылка, и похоже, что она является необходимой с точки зрения Ансельма; (3) есть последняя из посылок (другие суждения являются следствиями предыдущих шагов); она говорит о некотором *другом* суждении (*Бог существует*), что оно возможно. Суждения, таким образом приписывающие модальность — возможность, необходимость, случайность — другому суждению, сами являются необходимо истинными или необходимо ложными. Поэтому все посылки аргумента являются, если они вообще истинны, необходимыми истинами. И отсюда, если посылки этого аргумента истинны, тогда (при условии, что (6) на самом деле противоречиво) из (1) вместе с необходимыми суждениями может быть выведено противоречие и, следовательно, оно необходимо ложно.

1. Возражение Гонило

Гонило, современник Ансельма, написал ответ под названием «*От имени глупца*». Вот суть его возражения:

«Например: говорят, что где-то в океане есть остров, который из-за трудностей, или же невозможности, открытия того, что не существует, называется потерянным островом. И говорят, что на

этом острове воцарилось немыслимое благополучие всякого рода, богатства и изыски в изобилии большем, чем на Благословенном Острове; и что, не имея владельца или обитателя, он превосходит все другие страны, населяемые человечеством, в запасенном изобилии.

Сейчас, если кто-то мне сказал бы, что есть такой остров, я легко понял бы его слова, в чем нет никакого затруднения. Но предположим, что он продолжает, в качестве логического вывода: «Вы не можете больше сомневаться, что этот остров, более великолепный, чем все земли, существует, так как вы не сомневаетесь, что он есть в вашем понимании. И так как он более великолепен не только в одном лишь понимании, но и в реальности, по этой причине он должен существовать. Потому что, если он не существует, любая земля, которая реально существует, будет более великолепна, чем этот остров; и поэтому остров, вами понимаемый как более великолепный, не будет более великолепным».

Если бы человек постарался доказать мне таким размышлением, что этот остров воистину существует и что в этом существовании не должно больше сомневаться, то либо я должен считать, что надо мною шутят, либо я не знаю, кого должно считать большим глупцом: себя, в предположении, что я признаю это доказательство; или его, если он должен предположить, что он установил с определенностью существование этого острова»¹¹.

Гонило был первым среди многих, старавшихся дискредитировать онтологический аргумент, показав, что можно найти подобные аргументы для доказательства существования всякого рода абсурдных вещей — самого большого из возможных островов, высочайшей из возможных гор, величайшего возможного полусреднего защитника и т. п. Но Ансельм не оставил это без ответа¹².

Он указал, во-первых, что Гонило неверно цитировал его. Рассматриваемым является не существо, которое *на самом деле* выше всех других, но такое, выше которого *ничего нельзя помыслить*, существо, которое *невозможно* превзойти. Гонило, похоже, просмотрел это обстоятельство. И таким образом, его знаменитый аргумент потерянного острова не является строго параллельным аргументу Ансельма; его заключение должно было бы состоять лишь в том, что имеется остров такой, что ни один остров не является бóльшим, чем тот. Если вообще есть такие острова, то это вполне невинное заключение.

Но ясно, что аргумент Гонило может быть изменен. Вместо разговора, как он это делает, об острове, превосходящем все остальные острова, давайте говорить об острове, выше которого *нельзя ничего помыслить* — то есть об острове, выше которого быть невозможно. Не можем ли мы использовать аргумент, подобный аргументу Ансельма, для «установления» существования такого острова, и если бы могли, не показало ли бы это ложность аргумента Ансельма?

2. Ответ Ансельма

Это не ясно. Собственно, ответ Ансельма, как мне кажется, состоит в установлении невозможности того, что должен бы быть такой остров. Идея острова, больше которого невозможно быть, похожа на идею натурального числа, больше которого числу невозможно быть, или на идею линии, более кривой по сравнению с которой невозможно иметь. Но не может быть наибольшего натурального числа; на самом деле нет и наибольшего *действительного* числа, как бы велико оно ни было. То же самое относится и к острову. Независимо от того, насколько превосходит остров, сколько там нубийских дев и танцующих гурий, их всегда будет больше — например в два раза. Качества, создающие превосходство островов — например, число пальм, количество и качество кокосовых орехов — большинство из этих качеств не имеет *внутренне присущего максимума*. То есть нет степени продуктивности (или числа пальм, или танцующих дев), такой, что невозможно для острова большее проявление этого качества. Поэтому идея превосходящего из возможных островов является противоречивой идеей; невозможно, чтобы была такая вещь. Отсюда, аналог шага (3) в аргументе Ансельма (возможно, что Бог существует) не истинен для аргумента о совершенном острове; поэтому аргумент проваливается.

Но не опирается ли аргумент Ансельма на то же основание? Если идея острова, превосходнейшего из возможных островов противоречива, не будет ли то же самое справедливо и для идеи превосходящего из возможных существ? Вероятно, нет. Потому что каковы эти свойства, благодаря которым одно существо превосходит другое существо? Ансельм явно имел в виду такие свойства, как мудрость, знание, могущество и моральное совершенство. И определенно знание, например, имеет-таки внутренне присущий максимум: если для каждого суждения p , существо B знает, истинно или нет суждение p , тогда B имеет знание, превзойти которое решительно невозможно. Поэтому существо, превосходнейшее из возможных существ, обладало бы как раз подобным знанием: оно было бы *всемогущим*. Аналогично и для *могущества*; всемогущество есть степень могущества, которая не может быть превзойдена. С моральным совершенством ситуация не так ясна, и все же существо могло бы, вероятно, всегда делать морально правильные вещи, так что не было бы возможности превзойти его на этом пути.

А что по поводу качеств типа любви? Не может ли оно быть таким свойством, которое оценивает превосходство? Бог, согласно христианскому теизму, любит Своих детей и демонстрирует свою любовь в искупительных событиях жизни и смерти Иисуса Христа. Так что здесь с соответствующими качествами — например с любовью: имеют ли они внутренне присущий максимум? Ответ не так прост. Не пускаясь пока в обсуждение этого вопроса, давайте просто заметим, что в аргументе Ансельма имеются слабые в этом отношении места, и пойдем дальше.

3. Возражение Канта

Наиболее знаменитое и важное возражение онтологическому аргументу содержится в «Критике чистого разума» Иммануила Канта¹³. Кант начинает свою критику так:

«Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие; поэтому я говорю, что [в тождественном суждении] предикат необходимо присущ субъекту. Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло бы противоречить. Полагать треугольник и в то же время отрицать [в нем] три угла — противоречиво; но отрицание треугольника вместе с его тремя углами не включает в себе никакого противоречия. То же самое относится и к понятию абсолютно необходимой сущности. Если вы отвергаете ее существование, то вы отвергаете самое эту вещь вместе со всеми ее предикатами; откуда же здесь может возникнуть противоречие? Вовсе нет ничего, чему бы [это] противоречило, так как эта вещь не должна обладать внешней необходимостью; внутренне также ничего нет [чему бы это противоречило], так как, отвергнув самое вещь, вы вместе с тем отвергли и все внутреннее [в ней]. Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая Божество, т. е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием Божества. Но если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия.

Итак, вы видите, что, если я отвергаю предикат суждения вместе с субъектом, никогда не может возникнуть внутреннее противоречие, каков бы ни был предикат»¹⁴.

Одна характерная особенность аргумента Ансельма, как мы видели, состоит, в случае успешности аргумента, в установлении им того, что *Бог существует* есть *необходимое* суждение. Здесь Кант упирает на то, что ни одно экзистенциальное суждение — утверждающее существование того или иного рода — не является необходимо истинным. Причина этого, говорит он, состоит в том, что ни одно контр-экзистенциальное утверждение (отрицание экзистенциального) не является противоречивым. Но в каком из нескольких наших смыслов противоречивости? Он имеет в виду, я полагаю, что ни одно эк-

зистенциальное суждение не является необходимым в широком логическом смысле. И с тех пор это утверждение популярно среди философов. Но почему, в точности, Кант считает его истинным? В чем заключается аргументация? Когда мы внимательнее приглядываемся к ней, она не кажется впечатляющей, и вряд ли это можно вообще считать аргументом. Заключение, кажется, должно быть таково: если мы отрицаем существование того или другого объекта, мы не можем противоречить себе; ни одно экзистенциальное суждение не является необходимым, и ни одно контр-экзистенциальное суждение невозможно. А почему нет? Ну, если мы говорим, например, что Бог не существует, тогда Кант говорит: «Нет ничего за его пределами (т. е. Бога), что было бы противоречивым, так как необходимость вещей не предполагается выводимой из чего-либо внешнего; нет ничего и внутреннего, что могло бы быть противоречивым, так как, отвергая саму вещь, мы имеем в то же время отвержение всех ее внутренних свойств».

Но какое все это имеет *отношение* к делу? Суть в том, что *Бог не существует* не может быть необходимо ложным суждением. Что могло бы значить в этом контексте, что нет ничего «вне» Бога, могущее стать противоречивым, если мы отрицаем Его существование? Противоречить суждению *Бог не существует* могло бы другое суждение, например, *Бог существует*. Кант полагает, что если обсуждаемое суждение *было бы* необходимо ложно, оно противоречило бы не суждению, а некоторому *объекту*, внешнему по отношению к Богу — или же противоречило бы некоторой внутренней части, или аспекту, или свойству Бога. Но это определенно выглядит запутанным. Противоречат друг другу *суждения*; им не противоречат объекты или части, аспекты или свойства объектов. Не имел ли Кант в виду вместо этого разговор о *суждениях* как о вещах, внешних по отношению к Богу, или о его аспектах, частях или свойствах? Но ясно, что много таких суждений противоречат-таки суждению *Бог не существует*: примером было бы *мир был сотворен Богом*. Имел ли он в виду, что ни одно истинное суждение не противоречит суждению *Бог не существует*? Нет, потому что это значило бы утверждать *несуществование* Бога, чего Кант ни в коем случае не был готов сделать.

Поэтому этот отрывок остается загадкой. Либо Кант допустил путаницу, либо он весьма неудачно выразился. В любом случае у нас нет никаких аргументов в пользу

утверждения, что контр-экзистенциальные суждения не могут быть противоречивыми. Этот отрывок есть не большее, чем разработка и путаный способ утверждения этого тезиса.

Суть возражения Канта онтологическому аргументу, однако, содержится в следующем отрывке:

«Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и поэтому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличиваются эти сто талеров этим бытием вне моего понятия.

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавится. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если даже я мыслю в какой-нибудь вещи все реальности, кроме одной, то от того, что я скажу эта вещь, в которой чего-то не хватает, существует, недостающая реальность не прибавляется...»¹⁵

Но как это все относится к аргументу Ансельма? Вероятно, Кант имел в виду, что невозможно *определить вещи существующими*. (Люди иногда полагают, что онтологический аргумент есть как раз такая политика — определить *Бога* существующим.) И это утверждение каким-то образом связано со знаменитым, но озадачивающим тезисом Канта, что *бытие* (или существование) не является реальным предметом или свойством. Но как мы можем тут понять Канта? Что означает, что существование не является (или является) реальным свойством?

Кажется, Кант полагал, что это эквивалентно или следует из того, что он по-разному излагал как «реальное *содержит* не больше, чем просто возможное»; «*содержание* обоих (т. е. концепции и объекта) должно быть одним и тем же»; «бытие не есть концепция чего-то, что могло бы быть *добавлено* к концепции вещи», и т. д. Но что все это значит? И как это влияет на онтологический аргумент? Вероятно, Кант думал так. В определении концепции — скажем, *холостяк* или *простое число* — перечисляются свойства, *отдельно необходимые и совместно достаточные*, приложимые к чему-либо. То есть концепция прилагается к данной вещи, только если вещь имеет каждое из перечисленных свойств, и если вещь имеет все эти свойства, тогда концепция к ней приложима. Поэтому, например, для определения концепции *холостяк* мы перечисляем такие свойства, как *быть неженатым*, *быть мужского пола*, *быть старше двадцати пяти лет* и т. п. Возьмем любое из этих свойств: вещь является холостяком, только если она имеет это свойство, а если вещь имеет их все, тогда она есть холостяк.

Теперь предположим, что у вас есть концепция *C*, имеющая только случайные приложения, если таковые вообще имеются. То есть не необходимо истинно, что существуют вещи, к которым прилагается концепция. Примером могла бы быть концепция *холостяк*; суждение *есть холостяки*, если оно истинно, явно не необходимо истинно.

И предположим, $P_1, P_2, \dots, P_n$ — свойства, совместно достаточные и отдельно необходимые для чего-либо такого, что подпадает под *C*. Тогда концепция *C* может быть определена следующим образом:

Вещь *x* есть пример *C* (т. е. *C* приложимо к *x*), если, и только если, *x* имеет $P_1, P_2, \dots, P_n$.

Вероятно, позиция Канта такова. Здесь есть такой вид ошибки, совершить которую — искушение. Предположим, $P_1, \dots, P_n$ — определяющие свойства для концепции *холостяк*. Мы хотели бы определить новую концепцию *суперхолостяк* добавлением *существования*, к $P_1, \dots, P_n$. То есть мы могли бы сказать:

x есть суперхолостяк, если, и только если, *x* имеет $P_1, \dots, P_n$ и *x* существует.

Тогда (как мы могли бы ошибочно предположить) точно так же, как *холостяки неженаты* является необходимой истиной, так и *суперхолостяки существуют*

является необходимой истиной. И это выголядит таким образом, как если бы мы определили *суперхолостяков* существующими.

Но, конечно, это ошибка, и, вероятно, именно на это указывал Кант. Действительно, *холостяки неженаты* является необходимой истиной, что означает необходимую истинность суждения

(8) Все холостяки неженаты.

Подобным же образом будет необходимо истинно и суждение

(9) Все суперхолостяки существуют.

Но ясно, что из этого никак не следует, что есть суперхолостяки. Все, что отсюда следует, это суждение

(10) Все суперхолостяки, которые есть, существуют,

которое не очень-то вдохновляет. Если то, что есть холостяки, является истиной случайной, равно случайной будет истина, что есть суперхолостяки. Мы можем увидеть это, заметив, что определяющие свойства концепции *холостяк* находятся среди свойств концепции *суперхолостяк*. Следовательно, необходимой истиной является суждение *каждый суперхолостяк есть холостяк*. Это означает, что

(11) Имеются суперхолостяки
влечет

(12) Имеются холостяки.

Но тогда если (12) случайно, то таковым является и (11). В самом деле, концепции *холостяк* и *суперхолостяк* эквивалентны в следующем смысле: невозможно, чтобы существовал объект, к которому была бы приложена одна, но не другая из упомянутых концепций. Мы только что видели, что каждый суперхолостяк должен быть холостяком. И обратно, каждый холостяк есть суперхолостяк. Теперь мы можем изложить точку зрения Канта более точно. Предположим, мы говорим, что свойство, или предикат P , является *реальным*, только если имеется некоторый перечень свойств от P_1 до P_n таких, что результат добавления P к перечню не определяет концепции, эквивалентной (в приведенном выше смысле) той, которая определена перечнем.

Тогда следует, что существование не является реальным предикатом, или свойством. Суть позиции Канта

тогда в том, что нельзя *определить вещь существующей*, потому что существование не является реальным свойством или предикатом в объясненном выше смысле¹⁶.

4. Возражение Канта бьет мимо

Если это то, что Кант имел в виду, то он был прав. Но насколько это имеет прямое отношение к онтологическому аргументу? И не стоит ли Ансельму поблагодарить Канта за эту интересную точку зрения и продолжать идти своим путем? Где Ансельм пытался определить Бога существующим через перечень свойств, определяющих некоторую концепцию? Согласно великому немецкому философу и пессимисту Артуру Шопенгауэру, онтологический аргумент возникает, когда «кто-нибудь придумывает концепцию, составленную из различных видов предикатов, среди которых, однако, он позаботился включить предикат действительности, или существования, либо совершенно открыто, либо задрапированный ради приличия в некоторый другой предикат, такой, как совершенство, превосходство или что-нибудь вроде этого». Если бы это было процедурой Ансельма — если бы он просто добавил существование к концепции как случайное приложение — тогда и в самом деле его аргумент был бы подвержен кантианской критике. Но он так не сделал, и этого не случилось.

Обычная критика аргумента Ансельма, таким образом, оставляет желать лучшего. Конечно, это не означает, что аргумент является успешным, но означает, что мы должны посмотреть на него независимо от остальной критики. Что можно сказать об аргументе Ансельма? Хорош ли он? Во-первых, надо признать, что онтологический аргумент существует в огромном количестве версий, одни из которых более многообещающи по сравнению с другими. Вместо разговора об одном онтологическом аргументе мы должны понимать, что здесь мы имеем дело с целым свойством родственных аргументов. (Сказав это, я нарушу свою собственную директиву и будут дальше говорить об «одном» онтологическом аргументе.)

5. Видоизмененный аргумент

Давайте снова посмотрим на нашу исходную схематизацию аргумента. Я полагаю, что наиболее озадачивающим здесь является шаг (2):

(2) Существование в реальности выше, чем существование лишь в понимании.

Ранее мы говорили о свойствах, благодаря которым одно существо выше другого существа. Назовем эти свойства *делающими-выше* свойствами. Очевидно, Ансельм предполагал, что *существование* является *делающим-выше* свойством. Он как будто предполагал, что несуществующее существо было бы выше, чем оно на самом деле есть, если бы оно существовало. Но как придать этому смысл? Как могло бы иметься несуществующее существо? Есть ли тут какой-то смысл?

Вероятно, мы можем изложить это более ясно в терминах возможных миров. Вспомним, что объект может существовать в некоторых возможных мирах, но не в других. Есть возможные миры, в которых вы и я не существуем; эти миры, безусловно, обеднены, но не ценой невозможности. Далее, вспомним, что объект может иметь различные свойства в различных мирах. В действительном мире Р. Цвайер не является хорошим игроком в теннис, но, конечно, есть и такие миры, где он является победителем Уимблдона. Если человек имеет различные свойства в различных мирах, тогда он может иметь различные степени превышения в различных мирах. В действительном мире А. Шварценнеггер имеет мощные мускулы, но имеется мир, где он является хилляком. Есть и такие миры, где он не делает даже такой малости, как существовать. С моей точки зрения, Ансельм предполагает, что превышение А. Шварценнеггера в тех мирах, в которых он не существует, не столь уж значительное. Но, конечно, это условие никак не ограничено А. Шварценнеггером. В более общем плане, Ансельм говорит, что для любого существа x и миров W и W' , если x существует в W , но не в W' , тогда превышение x в W более превышения x' в W' . Или, более скромно, он хотел сказать, что если существо x не существует в мире W (и имеется мир, в котором x существует), тогда *имеется по крайней мере один мир*, в котором превышение x больше превышения x в W . Предположим, А. Шварценнеггер не существует в некотором мире W . Ансельм имеет в виду, что имеется по крайней мере один возможный мир, в котором он имеет степень превышения, бо́льшую степени превышения, которую он имеет в мире W . (На самое деле правдоподобно пойти дальше и считать, что он не имеет превышения вообще в мирах, в которых он не существует.)

А сейчас, вероятно, мы можем восстановить аргумент в целом таким образом, что это позволит нам глубже заглянуть в его структуру. Еще раз уточним, что будем использовать термин «Бог» как сокращение для фразы «существо, выше которого ничего нельзя помыслить». Теперь предположим

(13) Бог не существует в действительном мире.

Добавим новую версию посылки (2):

(14) Для любых существа x и мира W , если x не существует в W , тогда имеется мир W' такой, что превышение x в W' больше превышения x в W .

Восстановим посылку (3) в терминах возможных миров:

(15) Имеется возможный мир, в котором Бог существует.

И продолжаем дальше:

(16) Если Бог не существует в действительном мире, тогда имеется мир W' такой, что превышение Бога в W' больше превышения Бога в действительном мире (из (14))

(17) Поэтому имеется мир W' такой, что превышение Бога в W' больше превышения бога в действительном мире ((13) и (16))

(18) Поэтому имеются возможное существо x и мир W' такие, что превышение x в W' больше превышения Бога в действительности ((17))

(19) Отсюда возможно, что имеется существо, превышающее Бога ((18))

(20) Поэтому возможно, что имеется существо, превышающее существо, выше которого быть невозможно ((19), заменяя слово «Бог» тем, сокращением чего он является).

Но, конечно,

(21) Невозможно, чтобы было существо, превышающее такое существо, выше которого быть невозможно.

Поэтому (13) (с помощью посылок (14) и (15) влечет (20), которое, согласно (21), необходимо ложно. Соответственно, ложно суждение (13). Поэтому действительный мир содержит существо, выше которого быть невозможно, т. е. Бог существует.

Где, если это вообще возможно, мы можем обнаружить дефект в этом аргументе? Шаг (13) является гипотезой в доказательстве от противного, от которой предполагается дойти до абсурда, и, таким образом, он полностью вне подозрений. Шаги (16)—(20) суть просто шаги в следовании. Поэтому остаются (14), (15) и (20). Шаг (14) говорит только о возможности существования Бога. Шаг (15) кажется определенно правдоподобным: если существо даже не *существует* в данном мире, за счет лишь превышения оно не очень-то много приобретает в этом мире. Как самое малое, оно не может иметь *максимальной* степени превышения — той степени превышения, больше которой у него не может быть в любом возможном мире, где оно не существует. И рассмотрим (21): оно кажется колокольным звоном истины. Как можно для существа быть выше существа, выше которого быть невозможно? Итак, аргумент кажется весьма внушительным.

6. Фатальный изъян

Но есть в нем и нечто озадачивающее. Это можно увидеть, если спросить: о какого рода объектах говорит (14)? Оно начинается отчетливо: «Для любых существа x и мира W , ...». Ясно, что (14) говорит о существах и мирах. Оно говорит нечто о каждой паре существо-мир. И (16) следует из него, потому что (16) утверждает о *Боге и действительном мире* нечто такое, что, согласно (14), справедливо о каждом существе и мире. Но тогда, если (16) следует из (14), Бог должен быть *существом*. То есть если (16) следует из (14) только с помощью дополнительной посылки.

И не влечет ли это утверждение — что Бог есть существо — что *имеется* или *существует* существо, выше которого быть невозможно? Но если это так, то аргумент скандально уязвим; потому что мы можем принять вывод от (14) к (16) только в том случае, если мы уже знаем, что заключение истинно.

Мы можем прийти к тому же самому вопросу немного с другой стороны. Я уже вопрошал ранее: о какого рода объектах говорит суждение (14)? Ответ был таков: о существах и мирах. Тот же самый вопрос может быть задан, если говорить об *области квантификации* — «для любого существа», «для любого мира» в (14). Над чем пробегают кванторы? Если они пробегают над возможными мирами и существами — *действительно су-*

существующими существами, тогда вывод (16) требует дополнительной посылки, что Бог есть действительно существующее существо, которое *реально* является существом, выше которого быть невозможно. Так как это и должно быть нашим заключением, мы не можем элегантно добавить его в качестве *посылки*. Потому, вероятно, квантор не пробегает просто над действительно существующими существами. Но над чем еще? Шаг (18) говорит о *возможном существе* — о вещи, которая, может, на самом деле не существует, но *могла бы* существовать. Мы можем изложить это еще так: возможное существо есть вещь, которая существует в том или ином возможном мире; вещь x , для которой имеется мир W такой, что если бы W был действительным, тогда бы x существовала. Поэтому (18) на самом деле говорит о мирах и возможных *существах*. И вот что он говорит. Возьмем некоторое возможное существо x , некоторый возможный мир W . Если x не существует в W , тогда имеется возможный мир W' , где x имеет превышение, превосходящее превышение его в W . И отсюда, чтобы аргумент был полным, нам нужно бы добавить утверждение, что Бог есть *возможное существо*.

Но имеются ли некоторые возможные существа, *просто* возможные существа, которые на самом деле не существуют? Если да, то какого рода вещами они являются? Имеют ли они свойства? Как мы думаем о них? Каков их статус? И каковы резоны для предположения, что вообще имеются такие интересные вещи?

Здесь настоящее переплетение проблем. Должны ли мы привести их в некоторый порядок для рассмотрения нашего аргумента? Нет. Вместо разговора о *возможных существах* и мирах, в которых они существуют или не существуют, мы можем говорить о *свойствах* и мирах, в которых они имеют или не имеют *проявления*. Вместо разговора о возможном существе, поименованном как «существо, выше которого быть невозможно», мы можем говорить о свойстве *иметь непревзойденную степень превышения* — т. е. *иметь степень превышения такую, что невозможно существование существа, имеющего бóльшую степень*. И тогда мы можем спросить: имеет ли это свойство проявления в том или ином возможном мире? Позднее я покажу, как переформулировать на этом пути аргумент. На время поверьте мне на слово, что мы можем говорить столь же свободно, как мы говорим о возможных объектах. Потому что мы всегда можем перевести разговор о таких вещах в

разговор о свойствах и мирах, в которых они не имеют проявлений.

Аргумент говорит, следовательно, о непревзойденном своим превышением существе — о существе, чье превышение не превосходило бы никаким другим существом в некотором мире. Это существо имеет степень превышения столь впечатляющую, что таковой не имеет никакое другое существо. Но здесь-то мы и наталкиваемся на решающее обстоятельство для этой версии аргумента. Где это существо имеет степень превышения? Я сказал выше, что одно и то же существо может иметь различные степени превышения в различных мирах; в каком же мире возможное существо имеет степень превышения? Все, что нам сказано по вопросу о том, что Бог есть возможное существо, так это следующее: среди возможных существ имеется одно такое, что в том или ином мире оно имеет степень превышения, нигде не превзойденной.

И этот факт является фатальным для этой версии аргумента. Я говорил ранее, что (21) есть колокольный звон истины; пристальный взгляд или слушание открывает, что это просто стук. Потому что оно двусмысленно и колеблется между

(21') Невозможно, чтобы было существо, чье превышение превосходило бы превышение существа, пользующегося преимуществом непревосходимого, *в мирах, где его превышение имеет максимум,*

и

(21'') Невозможно, чтобы было существо, чье превышение превосходило бы превышение существа, пользующегося преимуществом непревосходимого существа, *в действительном мире.*

Есть важное различие между этими двумя версиями. Существо с наибольшим превышением может иметь различные степени превышения в различных мирах. Шаг (21') указывает на миры, в которых это существо имеет максимальное превышение; и это суждение говорит, собственно, что степень превышения, которую существо имеет в этих мирах, нигде не превзойдена. Ясно, что это так. Возможное существо с наибольшим превышением есть возможное существо, которое в том или ином мире имеет непревзойденное превышение. К несчастью для аргумента, однако, (21') не противоречит (20). Если изложить это по-другому, из (13) следует (вместе с (14) и (15)) не отрицание суждения (21'). Если бы оно следо-

вало, тогда доказательство от противного было бы полным, а аргумент — успешным. Но (20) говорит не то, что имеется возможное существо в *мире, где его превышение было в максимуме*; оно говорит только, что имеется возможное существо, чье превышение превосходит то превышение, которое имеет возможное существо с наибольшим превышением в *действительном мире* — где, как все мы знаем, его превышение не является максимальным. Поэтому, если мы читаем (21) как (21'), доказательство от противного рушится.

Предположим, вместо этого мы читаем (21) как (21"). Тогда оно говорит, что не могло бы быть существа, чье превышение превосходит превышение, которое имеет возможное существо с наивысшим превышением в Кроносе — *действительном мире*. Так прочитанное, суждение (21) противоречит-таки (20). К несчастью, однако, у нас до сих пор нет причин для полагания истинности (21), если не необходимой истинности. Если среди возможных существ имеется такое, чье превышение в *том или ином мире* является абсолютно максимальным, — такое, что ни одно существо в любом мире не имеет степени превышения, превосходящей его, тогда на самом деле не могло бы быть существа, имеющего большее превышение, нежели *это*. Но отсюда не следует, что это существо имеет эту степень превышения в *действительном мире*. Оно имеет ее в *том или ином мире*, но не необходимо в Кроносе — *действительном мире*. И поэтому аргумент рушится. Если мы берем (21) как (21'), тогда он следует из утверждения, что Бог есть возможное существо; но это для аргумента бесполезно. Если мы берем, с другой стороны, (21) как (21"), тогда это полезно для аргумента, но у нас нет оснований полагать это суждение истинным. Поэтому эта версия аргумента не проходит¹⁷.

7. Модальная версия аргумента

Но, конечно же, есть много и других версий: одной из главных особенностей аргумента является его разнообразие. Тот факт, что *эта* версия неудовлетворительна, не доказательство того, что *каждая* версия такова или должна быть таковой. Профессора Чарльз Хартшорн¹⁸ и Норман Малькольм¹⁹ заявили, что они нащупали две различные версии аргумента в работе Ансельма. В первой из этих версий *существование* рассматривается как совершенство или делающее-превышение свойство. Во

второй версии им является *необходимое существование*. Но что *это* могло бы значить? Вероятно, что-то вроде следующего. Рассмотрим пару существ A и B таких, что оба на самом деле существуют. И предположим, что A существует также и в каждом другом возможном мире, то есть если бы любой другой возможный мир был бы действительным, то A существовало бы. С другой стороны, B существует только в некоторых возможных мирах; имеются миры W такие, что будь любой из *них* действительным, B не существовало бы. Тогда, в соответствии с рассматриваемой доктриной, A пока превышает B . Конечно, *по балансу* может оказаться, что A не превышает B ; я верю, что слово «семь», в отличие от Спиро Агню, существует в каждом возможном мире, и все же я не решаюсь утверждать при таком рассмотрении, что число семь превышает Агню. Необходимое существование есть просто одно из нескольких делающих-превышение свойств, и, без сомнения, Агню имеет больше некоторых из этих других, нежели это делает число семь. И все же все это совместимо с утверждением, что необходимое существование является делающим-превышением свойством. И с использованием этого понятия, мы можем так переформулировать аргумент:

- (22) Возможно, что имеется возможное существо с наибольшим превышением.
- (23) Следовательно, имеется возможное существо в том или ином мире W' с максимальной степенью превышения — степенью превышения, нигде не превзойденной.
- (24) Существо B имеет максимальную степень превышения в данном возможном мире W , только если B существует в каждом возможном мире.

Суждения (22) и (24) являются посылками этого аргумента; отсюда следует, что если бы W' был действительным миром, B существовало бы в каждом возможном мире. То есть если бы W' был действительным, несуществование B было бы невозможным. Но логическая возможность или невозможность не изменяется от мира к миру. То есть если данное суждение или состояние дел невозможны в по крайней мере одном возможном мире, тогда они невозможны в каждом возможном мире. Нет таких суждений, которые на самом деле возможны, но могли бы быть невозможными; нет таких, которые на самом деле невозможны, но могли бы быть возможными²⁰. Соответственно, несуществование B является не-

возможным в каждом возможном мире; отсюда, оно не-возможно в *этом* мире. Отсюда, *В* существует, и существует необходимо.

8. Изъян в лакировке

Это интересный аргумент, но он страдает по крайней мере одним беспокоящим дефектом. Видно, что если возможно, чтобы было возможное существо с наибольшим превышением (если идея возможного существа с наибольшим превышением непротиворечива), и если эта идея включает необходимое существование, тогда на самом деле имеется существо, которое существует в каждом возможном мире и в *некотором* мире имеет степень превышения, нигде не превзойденную. К несчастью, отсюда не следует, что это существо имеет ту самую степень превышения в Кроносе — действительном мире. Аргумент показывает лишь то, что это существо могло бы *существовать* в действительном мире, но весьма незначительно здесь. В том или ином мире оно имеет максимальное превышение; но как это показывает, что оно имеет такое превышение в Кроносе?

Но, вероятно, мы можем подправить аргумент. Дж. Н. Финдлей как-то предложил то, что может быть названо онтологическим *опровержением* существования Бога²¹. Финдлей начинает указанием на то, что Бог, если Он существует, является «адекватным объектом религиозного поклонения». Но такое существо, говорит он, должно было бы быть *необходимым* существом; и, добавляет он, эта идея неправдоподобна «для всех, кто разделяет современные взгляды». «Те, кто верят в необходимые истины, не являющиеся просто тавтологиями, полагают, что такие истины просто связывают *возможные* примеры различных характеристик друг с другом. Они не ожидают того, что такие истины должны сказать им, *будут* ли они примерами таких характеристик. Это результат всего средневекового и кантианского критицизма онтологического доказательства»²². Я уже говорил выше, что «весь средневековый и кантианский критицизм» аргумента Ансельма может рассматриваться как приправленный остротой. И определенно, большинство философов, кто верят, что есть необходимые истины, верят, что *некоторые* из них *говорят-таки* нам, будут ли они примерами определенных характеристик. Суждение *нет женатых холостяков* является необходимо истинным, и это говорит нам, что не будет примеров характе-

ристики *женатый холостяк*. К этому прямое отношение имеет следующий отрывок из Финдлея:

«Религиозным убеждениям противоречит не только требование, что их объект должен существовать “случайно”; им противоречит и требование, что он должен обладать его различными превосходствами в некоторой просто рабочей манере. Было бы совершенно неудовлетворительным с религиозной точки зрения, если объект просто оказывается мудрым, добрым, всемогущим и т. п., даже с превосходными степенями... А поэтому мы влекомы непреодолимо требованием религиозной почтительности, в полагании, что адекватный объект нашего поклонения должен обладать различными превосходствами в некоторой необходимой манере»²³.

Я думаю, что в этих замечаниях есть истина. Мы можем изложить их и так: в определении превышения существа B в мире W в рассмотрение идут не только качества и свойства, которыми обладает B в W . Здесь существенно и то, на что похоже B в *других* мирах. Большинство из нас, кто верят в Бога, думают о Нем как о существе, выше которого быть невозможно. Но мы не думаем о нем как о существе, которое, будь вещи отличными от того, что есть, могло бы оказаться бесполезным или сомнительным по моральным соображениям. Бог не просто оказался возможным существом с наибольшим превышением; Он не мог бы быть другим.

Вероятно, мы должны бы сделать здесь различие между *превышением* и *превосходством*. Превосходство существа в данном мире W , скажем мы, зависит от тех свойств, которые оно имеет в W ; его *превышение* зависит в W от этих свойств, но также от того, на что существо похоже в других мирах. Те, кто любят расчеты, могли бы выразить это следующим образом: имеется функция, приписывающая каждому существу в каждом мире степень превосходства; и *превышение* существа должно быть вычислено (неким хорошим вычислителем) интегрированием его превосходства по всем возможным мирам. Тогда правдоподобно предположить, что максимальная степень превышения влечет *максимальное превосходство в каждом мире*. Тогда существо имеет максимальную степень *превышения* в данном мире W , только если оно имеет *максимальное превосходство в каждом возможном мире*. Но *максимальное превосходство* влечет *всеведение, всемогущество и моральное совершенство*. То есть существо B имеет максимальное превосходство в мире W , только если B обладает всеведением, всемогуществом и моральным совершенством в W — только если B было бы всеведущим, всемогущим и морально совершенным, будь при этом W действительным миром.

9. Аргумент переформулированный

Имея в виду эти идеи, мы можем переформулировать настоящую версию аргумента более точно следующим образом:

- (25) Возможно, что имеется существо с максимальным превышением.
- (26) Поэтому имеется возможное существо с максимальным превышением в некотором мире W .
- (27) Существо имеет максимальное превышение в данном мире, только если оно имеет максимальное превосходство в каждом мире.
- (28) Существо имеет максимальное превосходство в данном мире, только если оно всеведуще, всемогуще и морально совершенно в этом мире.

И теперь мы больше не нуждаемся в предположении, что необходимое существование есть совершенство, потому что ясно, что существо не может быть всемогущим (или же всеведущим, или морально совершенным) в данном мире до тех пор, пока оно не *существует* в этом мире. Из (25), (27) и (28) следует, что действительно существует существо всемогущее, всеведущее и морально совершенное. Это существо, следовательно, существует и имеет эти качества также и в каждом другом мире. Потому что (26), следующее из (25), говорит нам, что имеется возможный мир W' , в котором существует существо с максимальным превышением. То есть будь W' действительным миром, тогда имелось бы существо с максимальным превышением. Но тогда, в соответствии с (27), это существо имеет максимальное превосходство в каждом мире. Это значит, согласно (28), что в W' это существо обладает всеведением, всемогуществом и моральным совершенством в *каждом мире*. То есть если бы W' был действительным миром, тогда имелось бы существо всеведущее, всемогущее и морально совершенное и которое имело бы все эти свойства в каждом возможном мире. Поэтому если бы W' был действительным миром, тогда было бы невозможным, чтобы оно не было всемогущим, всеведущим и морально совершенным. Но (см. с. 81—82) в то время как случайные истины изменяются от мира к миру, те, что логически невозможны, не изменяются. Следовательно, в каждом возможном мире W невозможно, чтобы не было такого существа; каждый возможный мир W таков, что если бы он был действительным, было бы невозможным, чтобы не было

такого существа. И отсюда, невозможно в *действительном* мире (который есть один из возможных миров), чтобы не было всемогущего, всеведущего и морально совершенного существа. Отсюда, реально существует существо всемогущее, всеведущее и морально совершенное, имеющее эти свойства в каждом возможном мире. Соответственно, послышки (25), (27) и (28) влекут, что Бог, мыслимый таким образом, существует. В самом деле, если мы считаем (27) и (28) следствиями *определения* — определения максимального превышения, тогда единственная посылка в аргументе — это суждение (25).

Ну, а теперь последнее возражение, о котором говорилось ранее (с. 93). Что с аргументом (26)? Он говорит, что имеется *возможное существо*, имеющее такие-то и такие-то характеристики. Но что *есть* такое возможное существо? Мы знаем, что такое *действительные* существа: Тадж Махал, Сократ, вы и я, Гранд Тетон — среди наиболее впечатляющих примеров действительно существующих существ. Но что такое *возможное* существо? Есть ли возможная гора, похожая на Маунт Рейнер, находящуюся в двух милях к югу от Гранд Тетона? Если это так, она расположена точно в том месте, где находится Средний Тетон. Имеет ли это значение? Имеется ли другая такая возможная гора в трех милях к востоку от Гранд Тетона, где находится озеро Дженни? А имеются ли еще подобные возможные миры в мире? А имеются ли возможные океаны в тех местах, где есть возможные горы? Для любого упомянутого места, конечно, *возможно*, чтобы здесь была гора; следует ли отсюда, что на самом деле здесь *есть* возможная гора?

Когда мы спрашиваем себя, имеются ли просто возможные существа, которые на самом деле существуют, возникают некоторые вопросы. И версия онтологического аргумента, рассматриваемая нами, имеет как будто смысл только в предположении, что имеются такие вещи. Более ранние версии также зависят от этого предположения; рассмотрим, например, такой шаг в первой версии:

- (18) Поэтому имеются возможное существо x и мир W' такие, что превышение x в W' превосходит превышение Бога в действительности.

Это возможное существо, вы можете припомнить, было Самим Богом, который, по предположению, не существовал в действительном мире. Мы можем придать

смысл суждению (18), следовательно, только если мы готовы допустить, что имеются возможные существа, которые на самом деле не существуют. Такие существа существуют, конечно, в других мирах; если бы вещи были подходящим образом изменены, они бы существовали. Но на самом деле они не существуют, хотя тем не менее такие вещи *имеются*.

Я склонен думать о предположении, что имеются такие существа, которые являются возможными, но не существуют в действительности, либо как о невразумительном, либо как о необходимо ложном. Но это не означает, что настоящая версия онтологического аргумента должна быть отвергнута. Потому что мы можем переформулировать аргумент таким образом, что он не вовлекает нас в принятие этой спорной идеи. Вместо разговора о *возможных существах*, существующих или не существующих в различных возможных мирах, мы можем говорить о *свойствах* и мирах, в которых они имеют или не имеют проявления. Вместо разговора о *возможном* толстом человеке в углу, замечая, что он не существует, мы можем говорить о свойстве быть толстым человеком в углу, замечая, что оно не имеет проявления (хотя могло бы иметь). Конечно, упоминаемое тут *свойство*, подобно свойству *быть единорогом*, существует. Это совершенно хорошее свойство, существующее с таким же хладнокровием, как существует конское свойство — свойство *быть лошадью*. Просто оно ни к чему не прилагается. То есть в *этом* мире оно ни к чему не прилагается, но в других возможных мирах оно приложимо.

10. Триумф аргумента

Используя эту идею, мы можем восстановить последнюю версию онтологического аргумента таким образом, что он не будет зависеть от того, имеются ли некоторые просто возможные вещи, которые не существуют. Вместо разговора о возможном существе, имеющем в том или ином мире максимальную степень превышения, мы можем говорить о *свойстве быть максимально превышающим* или о *максимальном превышении*. Тогда посылка, соответствующая (25), просто говорит, что максимальное превышение имеет возможное проявление, то есть что

(29) Имеется возможный мир, в котором максимальное превышение имеет проявление.

И аналоги суждений (27) и (28) выявляют, что включено в максимальное превышение:

(30) Необходимо, что существо является максимально превышающим, только если оно имеет максимальное превосходство в каждом мире

и

(31) Необходимо, что существо имеет максимальное превосходство в каждом мире, только если оно всеведуще, всемогуще и морально совершенно в каждом мире.

Заметим, что (30) и (31) не влекут, что есть возможные, но несуществующие существа,— в степени большей, чем, например,

(32) Необходимо, что вещь есть единорог, только если она имеет один рог.

Но если (29) истинно, тогда имеется возможный мир *W* такой, что если бы он был действительным, тогда существовало бы существо, которое было бы всемогущим, всеведущим и морально совершенным. Это существо, больше того, имело бы все эти качества в каждом возможном мире. Отсюда следует, что если бы *W* был действительным миром, то было бы невозможным, чтобы не было такого существа. То есть если бы *W* был действительным миром, то суждение

(33) Не имеется всемогущего, всеведущего и морально совершенного существа

было бы невозможным. Но если суждение невозможно в по крайней мере одном возможном мире, тогда оно невозможно в каждом возможном мире; то, что невозможно, не изменяется от одного мира к другому. Соответственно, суждение (33) невозможно в *действительном* мире, то есть невозможно *без всяких исключений*. Но если невозможно, чтобы не было такой вещи, тогда действительно существует существо всемогущее, всеведущее и морально совершенное. Больше того, это существо имеет эти качества существенно и существует в каждом возможном мире.

Что можно сказать об этом аргументе? Он определенно верен; из посылок заключение вполне следует. Единственный интересный вопрос, с моей точки зрения, является ли *истинной* его главная посылка — что максимальное превышение является возможно проявленным. Я полагаю, что она истинна, и

поэтому считаю эту версию онтологического аргумента обоснованной.

Но мы должны быть здесь осторожны. Мы должны задаться вопросом, является ли этот аргумент успешным фрагментом естественной теологии, *доказывает* ли он существование Бога. И ответ должен быть в том, что он этого не доказывает. Аргумент в пользу существования Бога может быть *обоснован*, в конце концов, и без какого-либо полезного смысла доказательства существования Бога²⁴. Поскольку я верю в Бога, я полагаю обоснованным аргумент:

Либо Бог существует, либо $7 + 5 = 14$.

Ложно, что $7 + 5 = 14$.

Следовательно, Бог существует.

Ясно, что это не *доказательство*, никто не примет заключения, прими он даже первую посылку. Рассматриваемый нами онтологический аргумент не похож, конечно, на только что приведенный, но нужно понять, что не каждый понимающий и осуждающий его центральную посылку — что существование максимально превышающего существа *возможно* — примет аргумент. И все же ясно, я полагаю, что нет *ничего противоречащего разуму* и *ничего иррационального* в принятии этой посылки²⁵. Моя позиция по отношению к аргументу состоит в том, что он устанавливает не *истинность* тезиса, но его рациональную приемлемость. И поэтому он достигает по крайней мере одной из целей традиционной естественной теологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: Ross James. *Philosophical Theology*. N. Y.: Bobbs-Merill Co., Inc., 1969.

² Aquinas Thomas. *Summa Theologica*, q. 3, art. 3.

³ Geach Peter, Anscombe G. E. M. *Three Philosophers*. Oxford: Oxford UP, 1961. P. 115; Brown T. Patterson. *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being* // *Philosophical Review* 73 (1964): на стр. 76—90 обсуждается эта проблема и предлагается другой вид необходимости.

⁴ См.: Plantinga A. *God and Other Minds*. Ithaca. N. Y.: Cornell UP, 1967. Ch. 10.

⁵ Paley William. *Natural Theology*/Ed. Frederick Ferre. N. Y.: Bobbs-Merill, Co., Inc., 1963. P. 1.

⁶ Юм Д. *Диалоги о естественной религии* // Соч. М.: Мысль, 1965, Т. 2. С. 465.

⁷ Там же. С. 492—493.

⁸ Более подробное обсуждение этого аргумента см.: Plantinga A. *God and Other Minds*. Ch. 4.

⁹ St. Anselm. *Proslogion*. Ch. 2: *The Ontological Argument*/Ed. A. Plantinga. N. Y.: Doubleday Anchor, 1965. P. 3—4.

¹⁰ Ibid. P. 4.

- ¹¹ *Plantinga A.* The Ontological Argument. P. 11.
¹² Ibid. P. 13—27.
¹³ *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. М.: Мысль, 1964.
Т. 3.
¹⁴ Там же. С. 518—519.
¹⁵ Там же. С. 521—522.
¹⁶ Более детальное и обширное обсуждение этой аргументации см.: *Plantinga A.* God and Other Minds. P. 29—38; Idem. Kant's Objections to the Ontological Argument // *Journal of Philosophy* 63 (1966). P. 537.
¹⁷ Критика этой версии опирается на: *Lewis D.* Anselm and Actuality. *Nous* 4 (1970). P. 175—188. См. также: *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: The Clarendon Press, 1974. P. 202—205.
¹⁸ *Hartshorne Charles.* Man's Vision of God. N. Y.: Harper and Row, 1941.
¹⁹ *Malcolm Norman.* Anselm's Ontological Arguments // *Philosophical Review* 69 (1960).
²⁰ См.: *Plantinga A.* World and Essence // *Philosophical Review* 79 (Oct. 1970). P. 475, а также: Idem. The Nature of Necessity. Ch. 4, sec. 6.
²¹ *Findley J. N.* Can God's Existence Be Disproved? // *Mind* 57 (1948). P. 176—183.
²² Ibid. P. 119. Мистер Финдлей больше не поддерживает этих сентиментов. См. предисловие к его «Ascent to the Absolute» (1970).
²³ *Findlay J. N.* Can God's Existence Be Disproved? P. 117.
²⁴ См.: *Mavrodes George.* Belief in God. N. Y.: Macmillan Co., 1970.
P. 22.
²⁵ Подробнее об этом см.: *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Ch. 10, sec. 8.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА	3
ВВЕДЕНИЕ.....	5
Часть I	
ЕСТЕСТВЕННАЯ АТЕОЛОГИЯ.....	9
А. Проблема зла	—
1. Вопрос: почему Бог позволяет зло?.....	11
2. Противоречит ли себе теист?.....	13
3. Можем ли мы показать, что здесь нет противоречия?.....	25
4. Защита Свободной Воли.....	30
5. Во власти ли Бога сотворить любой возможный мир, какой Ему заблагорассудится?.....	35
6. Мог ли Бог сотворить мир, содержащий моральное добро, но без морального зла?.....	45
7. Межмировая греховность и сущность	49
8. Оправданная Защита Свободной Воли	54
9. Совместимо ли существование Бога с тем количеством зла, которое есть в мире?.....	55
10. Совместимо ли существование Бога с естественным злом?.....	57
11. Делает ли существование зла сомнительным существование Бога?.....	59
В. Другие атеологические аргументы.....	64
Примечания.....	71
Часть II	
ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ	
А. Космологический аргумент.....	73

В. Телеологический аргумент	76
С. Онтологический аргумент	79
1. Возражение Гонило	82
2. Ответ Ансельма	84
3. Возражение Канта	85
4. Возражение Канта бьет мимо	90
5. Видоизмененный аргумент	90
6. Фатальный изъян	93
7. Модальная версия аргумента	96
8. Изъян в лакировке.....	98
9. Аргумент переформулированный.....	100
10. Триумф аргумента	102
Примечания	104
ОГЛАВЛЕНИЕ	106

Научное издание

Плантинга Алвин

**БОГ,
СВОБОДА
И ЗЛО**

Редактор *И. Г. Зыкова*

Художник *А. И. Смирнов*

Технический редактор *А. В. Сурганова*

Н/К

Сдано в набор 26.04.93. Подписано в печать 24.09.93. Формат 84×108 1/32.
Гарнитура таймс. Офсетная печать. Усл. печ. л. 5,9. Усл. кр.-отт. 6,1.
Уч.-изд. л. 6,1. Тираж 1000 экз. Заказ № 617. С-155.

Ордена Трудового Красного Знамени ВО «Наука»,
Сибирская издательская фирма.
630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.
Новосибирская типография № 4 ВО «Наука».
630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.